بسم الله الرحمن الرحیم

۱

طبقات الصوفیه که حاصل جلسات تذکیر و ارشاد و تعلیم یکی از درخشانترین چهره‌های عرفان و تصوف یعنی پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری است بدون تردید یکی از امهات متون عرفانی به زبان فارسی به شمار می‌آید و چنانکه از روش تدوین و محتوای کتاب برمی‌آید قصد پیر هرات از تقریر طبقات الصوفیه ارشاد و تعلیم مریدان بوده است نه تدوین و تألیف کتاب، و ازین روی میان این کتاب با متن‌هایی که انگیزه اساسی در تألیف آنها فراهم آوردن کتاب و تدوین احوال و نقل گفته‌ها و اقوال مشایخ بوده است تفاوت عمده‌ای وجود دارد.

نه تنها از اشارات جامی در نفحات‌الانس[1] بلکه از اشارات موجود در طبقات الصوفیه نیز برمی‌آید که یکی از کتابهائی که پیر هرات به هنگام تقریر احوال و اقوال مشایخ بدان نظر داشته است طبقات الصوفیهٔ شیخ عبدالرحمن سلمی نیشابوری (م. ۴۲۰ هجری) بوده است[2]. درست است که برخی از جملات به هنگام ترجمهٔ حال مشایخ در طبقات الصوفیه، ترجمهٔ عبارات عربی سلمی است[3] و مشابهت‌هائی میان این دو کتاب وجود دارد با این همه این داوری که مبنای کار پیر هرات طبقات سلمی یا به گفتهٔ پیر هرات تاریخ سلمی بوده است بدون آنکه تأملی شایسته در طبقات الصوفیهٔ پیر هرات به عمل آمده باشد، نادرست است. چه در طبقات پیر هرات صرف نظر از آنکه روش طبقه بندی سلمی رعایت نشده است، اطلاعات بسیاری از منابع دیگر که قریب ده تای آن در متن ذکر شده است و

همچنین اطلاعاتی که پیر هرات با آن حافظهٔ شگفتی‌انگیز خود از دوران کودکی تا زمان تقریر طبقـات از استادان و مشایخ خـویش و افرادی که با آنها طی این مدت دراز، دیدار و صحبت داشته است در این کتاب وجود دارد که در طبقات سلمی نیامده است. نگاهی کوتاه به فهرست مشایخ در این دو کتاب افزونیی بیش از سه برابر مشایخ را در طبقات پیر هـرات نشان می‌دهد و این افزونی شمار مشایخ را بر ذکر برخی ازمشایخ چون شیخ ابوالعباس قصاب آملی و ابوبکر طرسوسی[۴] که در طبقات سلمی نیامده است باید افزود.

علاوه بر این‌ها فصلهای مستقلی از دریافت‌ها و مـواجید و مناجاتهـای پیر هرات در این کتاب وجود دارد که نه تنها از موجبات تمایز این دو کتاب بلکه از مهمترین بخش‌های طبقات الصوفیه به شمار می‌آید. یکی از تفاوتهای عمده طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری با متن‌های دیگر عرفانی و از جمله طبقات سلمی این است که در این کتاب نه تنهـا احوال و اقوال مشایخ یاد شده است بلکه این حالات و گفته‌ها مورد نقد، تفسیر و تحلیل قرار گرفته است و باریکی‌های طریقت و احوال و مقامات طی این نقد و تفسیر و تحلیل به مریدان نموده شده است و نظر و عقیدهٔ پیر هرات در اینگونه موارد دربارهٔ مسائل و موضوعات مهم عرفان و تصوف بیان شده است. مجموعهٔ این تفاوت‌ها طبقات الصوفیهٔ او را به صورت کتابی مستقل و در شمار یکی از منابع اساسی و مهم عرفان و تصوف درآورده است.

با آنکه طبقات الصوفیه در ظاهر آداب و تـرتیبی دارد و گـروهی از مشایخ در طبقهٔ خویش قرار گرفته‌انـد، در حقیقت این تـرتیب و آداب ظاهری به هنگام بحث و درس عملاً نادیده گرفته شده است چنانکه ذکر نام یکی از مشایخ در یکی از طبقات گروهـی از همنامان و همراهان او را از طبقات دیگر به دنبال می‌آورد و نقل گفته‌ای و بیان قولی انبوهی از گفته‌هـا و اقوال مشابه دیگر را در پی دارد و چنانکه روش کار اوست با نقد و نظـر و تحلیل و تفسیر و دریافت‌هـای پیر هرات همراه می‌شود[۵]. روش او در بیان احوال و نقد و نقل اقوال مشایخ بر اصل تعلیم و

ارشاد مبتنی است. به همین سبب در اینگونه موارد به بیان آن بخش از احوال و اقوال پرداخته است که برای تعلیم و ارشاد مریدان و سیر و سلوک آنان سودمند بوده است و این توجه خود دلیل دیگری است بر آنکه قصد او از این کار گزارش قیل و قال و بیان داستان نبوده است.

از میان آثار پیر هرات «منازل السائرین» به سبب اهمیت فوق‌العاده‌ای که از دیرباز داشته است مورد توجه و نقد و تفسیر و شرح قرار گرفته است. اهمیت طبقات الصوفیه از آن روی که آراء و عقاید و نظرات او را درباره مشایخ و مباحث عمده و اساسی عرفان و تصوف در بر دارد به هیچ‌حال کمتر از آن کتاب نیست زیرا شناخت بخشی از شخصیت عرفانی وقسمتی از اندیشه‌های او بدون مراجعه به طبقات الصوفیه ناممکن است. طبقات الصوفیه از آنجا که برخی از ویژگیهای زبان «هروی‌قدیم» را در بر دارد از نظر تحقیق و پژوهش در تاریخ زبان فارسی نیز اهمیت شایسته‌ای دارد. در بخش‌های بعدی ـ تا آنجا که در حوصلهٔ مقدمهٔ یك کتاب تواند بود ـ جلوه هـای اندیشه و ابعاد شخصیت پیر هرات، علی‌الخصوص در طبقات الصوفیه، و شیوهٔ تدوین و مشخصات زبان وواژگان کتاب بررسی شده است.[6]

۲

نگاهی کوتاه به اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی هرات

خراسان و شهرهای آن از جمله هرات به هنگام زاده شدن خواجه عبدالله انصاری از نظر علوم و معارف اسلامی در اوج شکوفائی بود. مفسران، محدثان و فقیهان بزرگ از آن سامان برخاسته بودند. مدارس علوم دینی متعدد در شهری واحد وجود داشت. مشتاقان و طالبان علوم در طلب علم و کسب فضائل از مدرسه‌ای به‌مدرسه‌ای دیگر، و از شهری به شهری دیگر می‌شتافتند. تنها درهرات در اوان

کودکی عبدالله انصاری دهها تن از علما و مفسران و محدثان و فقهای بزرگ و نامی زندگی می‌کردند که عبدالله با مراجعه به آنان و تلمذ نزد آنان از سفر به‌شهرهای دیگر بی‌نیاز بود. این بی‌نیازی تا آنجا بود که چون عبدالله در سال ۴۱۷ هجری به نیشابور مسافرت کرد نه تنها بدان پایه از علم و فضل نائل آمده بود که بتواند بر بعضی از محدثان آن شهر ایراداتی بگیرد و موجب شگفتی آنان شود بلکه خود بنا به درخواست علمای آن شهر بر آنان حدیث املا کند.

ذهبی چهل تن از استادانی را که عبدالله انصاری نزد آنان در هرات علم آموخت نام می‌برد که هر کدام در فن خویش از مشاهیر بوده‌اند. شیخ‌الاسلام خود گفته است من از سیصد تن حدیث استماع کرده‌ام و املا نوشته‌ام[1]. با توجه به این نکته که عبدالله برای کسب علم و اخذ حدیث و دیدار مشایخ از هرات تا نیشابور رفته بود و بنا به گزارش ابن رجب تا طوس و بسطام نیز در طلب حدیث سفر کرده بود[2] حدود سفر او مشخص می‌شود و رقم سیصد تن آنهم با معیارهائی که شیخ‌الاسلام انصاری در انتخاب آنان پیش خود داشت، خود گواه صادق بر کثرت وجود دانشمندان علوم اسلامی در هرات و نیشابور و شهرهای دیگر خراسان است. هنگامی که عبدالله به نیشابور رفت استادان بزرگ علم حدیث چون ابوالعباس محمد یعقوب‌الاصم مدتها پیش درگذشته بودند ولی‌شاگردان آنها هنوز بر جای بودند و نامبرداران دیگری چون ابراهیم اسفرائینی و ابومحمد جوینی و اسماعیل صابونی هنوز زنده بودند و در این شهر می‌زیستند. همچنین در هرات چند تن از بزرگان تفسیر، حدیث و فقه را می‌شناسیم که عبدالله نزد آنان درس خوانده است. قاضی منصور ازدی، خواجهٔ امام یحیی عمار شیبانی، عبدالجبار جراحی، شعیب پوشنجی و...

همزمان با اعتلای علوم دینی در خراسان، تصوف و عرفان نیز در شهرهای مختلف آن به چنان اوجی رسیده بود که شیخ بزرگ مکه، ابوالحسن سیروانی، به مریدان وصوفیان توصیه می‌کرد تا به زیارت و دیدار پیران و مشایخ

خراسان بروند[۳]. بسیاری از مشایخ بزرگ که در سدهٔ چهارم هجری در خراسان می‌زیستند و خراسانی‌الاصل بودند یا خود شاگرد و مرید مشایخ بزرگ پیشین بودند، یا دیدار و زیارت آنها را درک کرده‌بودند، یا آنکه به یك واسطه با آنان پیوند و نسبت می‌یافتند. در ایام کودکی و نوجوانی پیر هرات چند تن از مشایخ بزرگ چون ابوالعباس قصاب آملی، خرقانی ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری و ابن باکویهٔ شیرازی در قید حیات بودند که عبدالله به زیارت و دیدار آنان جز ابوالعباس قصاب آملی نائل شد و قشیری را شاید او خود به سبب اعتقاد نخواست دیدار کند.

خانقاه‌های متعدد صوفیان چه در هرات و چه در نیشابور و چه در شهرهای دیگر خراسان، نه تنها محل اجتماع مشایخ صوفیه و مریدان و مراکز رفت‌وآمد و حلقهٔ ارتباطی مشایخ بود بلکه از جهت نشر و ترویج معارف اسلامی و عرفانی و تعلیم و ارشاد مریدان سهمی کمتر از مدارس علوم دینی نداشت. کثرت خانقاه‌ها و کثرت عدد صوفیه در دوره کودکی و جوانی خواجه عبدالله انصاری در خراسان بویژه در هرات و نشابور به اندازه‌ایست کـه این گمان را برمی‌انگیزد که بیشتر مردم یا خود صوفی بوده‌اند یـا بـه این گـروه ارادت می‌ورزیده‌اند! در واقع نیز پی‌آمد برخوردهای بی تکلف و دور از ریـا و تظاهـر صوفیه و حسن عقیدت و معاملت آنان با مردم، همراه با آزادگی‌های خاصی کـه نتیجه تعالیم صوفیه است خانقاه‌ها و مشایخ را ازچنان حرمت و قبول درمیان عامهٔ خلق برخوردار کرده بود که حتی پادشاهان و امرا و وزرا نیز سر ارادت بر آستان آنان فرود می‌آوردند و برای جلب حمایت و قبول مردم به دیدار مشایخ می‌شتافتند. بـا وجود چنین قبول عظیم بود که مشایخ صوفیه توانستند در برابر مخالفت‌های پیدا و پنهان مخالفان که بیشتر آنان اصحاب مذاهب و فقها بودند، پایداری کنند.

به این ترتیب در آن سوی این رونق و رواج شریعت و طریقت، همچنانکه میراث علمی مدرسه به فقها و مدرسین رسیده بود و میراث مشایخ پیشین و خانقاه‌ها

به صوفیه؛ اختلاف دیرینهٔ فقها و صوفیه در این دوره نیز بـه قوت خود باقی بود. صوفیه بر خلاف فقها پرداختن به ظواهر شرع را بسنده نمی‌دانستند و با اهل ظاهر و اصحاب رأی و عقل و در حوزهٔ گسترده‌تر آن بـا فلاسفه و متکلمان نیز مخالفت می‌ورزیدند. این مخالفت دو جانبهٔ ریشه‌دار چه در دوره‌هائی کـه صوفیه در میان گروه‌های مختلف مـردم نفوذ و احترام داشتند و چـه در روزگـاری کـه فقها و خداوندان ظاهر به‌پشتیبانی امرا و حکام دلگرم بودند، موجب برخوردهای خونین و پرغوغا و آشوب می‌گردید. اختلافات میان پیروان مذاهب نیز بر این آتش دامن می‌زد و در بیشتر موارد کار به دخالت پادشاهان و خلفا و امـرا ووزرا که بهرحال آنان نیز خود طرفدار یکی از دو گروه بودند می‌کشید و نتیجهٔ آن منع، زجر، بازداشت، تبعید و نفی بلد مخالفان بود. این امور خـاص هرات یـا نیشابور نبود احتمال برخورد در هر شهری که دو یا چند گروه در آن وجود داشتند مـوجود بود، و ازین جهت کمتر شهری از آنچه در شهرهای دیگر روی می‌داد می‌توانست برکنار بماند.

هرات چه پیش از زاده شدن خواجه عبدالله و چه در دورهٔ نوجوانی او یعنی دوره قدرت استادان بزرگش چـون جـارودی و خـواجه امـام یحیی عمار شاهد برخوردهای شدید اهل حدیث و پیروان احمد حنبل با اشعریان و شافعیان و اهل کلام و اصحاب رای بود که پس از آنان ــ در ایام شیخ‌الاسلام انصاری ــ نیز ادامه یافت و در حقیقت خـواجه عبدالله انصاری نه تنها در مجالس تفسیر و تذکیر ووعظ جانشین استاد خویش امـام یحیی عمار شده بود بلکه راه و روش او و استاد دیگر خود قاضی ابومنصور ازدی را نیز بـا شدت بیشتر در مـورد مخالفـان برگزید و محنت‌ها و مصیبت‌های بزرگ را درین راه به جان خرید.

دست بدست شدن حکومت‌ها و عزل و نصب وزیران و در نتیجه دگرگونی سرنوشت مردمان شهرها از جمـله هـرات و نیشابور، تأثیر عمده‌ای در تخفیف یا تشدید مخالفت‌های موجود داشت. با آنکه این تغییرات در حدی نبود که بتواند

گزندی به‌خانقاه و صوفیان برساند، این قدر بود که برخی از مشایخ را از رویاروئی با کسانی که هیچگونه رابطه و پیوندی با آنان نداشتند ناگزیر می‌کرد.

هرات تا سال ۴۳۱ هجری جزئی از قلمرو غزنویان بود و در این سال خواجه عبدالله سی و پنج ساله بود، پس از آن چنانکه در کتابهای تاریخ از جمله تاریخ مسعودی ابوالفضل بیهقی آمده است بدست سلجوقیان افتاد. سلجوقیان نیز چون غزنویان نه خود از تعصب در دین و مذهب بری بودند؛ و نه قلمروی که بر آن دست یافته بودند از مخالفت‌های مذهبی خالی بود. ضعف و قدرت این یا آن گروه در شهرها از جمله در هرات، تا حدود زیاد به حمایت سلطان ووزیر او بستگی داشت. نمونهٔ گویای این امر دوره‌های وزارت عمیدالملك کندری و خواجه نظام‌الملك طوسی است که درعهد عمیدالملك به سبب تمایلات شخصی او تا مدتی پیر هرات از توطئه‌های مخالفان در امان بود و با به وزارت رسیدن نظام‌الملك آنان که پیش از این آشکارا با پیر هرات نمی‌توانستند مخالفت کنند مخالفت خویش را آشکار کردند و بر علیه او توطئه‌ها نمودند و چنانکه خواهیم دید حمایت و مخالفت وزیر یا سلطان در کار افرادی چون خواجه عبدالله انصاری که در امر دین بی‌باك بودند اثر چندانی نمی‌توانست داشته باشد.

۳

سیری در احوال پیرهرات

اخبار خانوادهٔ خواجه عبدالله انصاری جز بخشی از زندگی پدر او، ابومنصور محمد انصاری، برما روشن نیست. بنا بر اطلاعاتی که در طبقات‌الصوفیه، مقامات خواجه عبدالله انصاری و نفحات الانس آمده است پدر او که مردی صادق، متقی، قرا و با ورع بود در ایام جوانی، شاید در آغاز دست ارادت به ابوالمظفر ترمذی

داد و پس از آن به‌نزد شریف حمزهٔ عقیلی هروی کـه در بلخ می‌زیست رفت و در این ایام وقتی صافی و دلی فارغ داشت و به خدمت پیرخویش شریف حمزهٔ عقیلی مشغول بود. یاران دیگری نیز داشت که همه در حلقهٔ شریف حمزهٔ عقیلی می‌بودند: عبدالملک اسکاف، شاگرد حلاج، پیر پارسی و ابوالحسن طبری و بوالقاسم حنانه[1].

از احوال پدر ابومنصور محمد انصاری یعنی ابی‌معاد علی‌بن محمد و پدر او محمدبن احمد و پدران آنها اطلاعی در دست نداریم جز اینکه می‌دانیم ابومنصور مت‌الانصاری در زمان عثمان‌بن عفان با احنف‌بن قیس به هرات آمده است و در آنجا ساکن شده است و ابومنصور مت از فرزندان ابوایوب انصاری است که پیامبر اکرم به هنگام مهاجرت به مدینه درخانهٔ او فرودآمد و ابوایوب خود از شمار اصحاب صفه بود و برای غزا به روم شده بود درآنجا درگذشت و در دیوار قسطنطنیه او را به خاك سپردند[2].

درست روشن نیست کـه ابومنصور محمد درچه سالی به قصد هرات بلخ را ترك کرده است، اینقدر می‌دانیم کـه در بلخ زنی، عـلاقهٔ خویش را به ازدواج با ابومنصور محمد، با پیر او درمیان گذاشته است ولی ابومنصور نپذیرفته است و پیر به‌اوگفته که آخر زن خواهی وترا پسری‌آید[3]. همچنانکه سال عزیمت ابومنصور از بلخ به هرات روشن نیست قصد و باعث این کار نیز پوشیده مـانده‌است. اشاراتی در مقامـات و نفحات به بـازاری‌زاده بودن عبدالله وجود دارد[4]. خود شیخ‌الاسلام نیز از دکان‌داری پدرش سخن گفته است[5]. آیا این شغل را پس از بازگشت از بلخ او خود برای کسب معاش انتخاب کرده است یا اینکه پدر او، علی، نیز همین شغل را داشته است و وی از پدر میراث یافته است؟ از اشارات منابع موجود برمی‌آید که پدر عبدالله چندان دربند دکانـداری نبوده است، با آنکه زن و فـرزند داشته دل در گـرو کاری دیگر داشته است. کسب معـاش نیز دلیل قانع‌کننده‌ای بـرای این شغل به نظر نمی‌رسد. اینکه پدر ابومنصور اهل بـازار بوده باشد و ابومنصور انصاری پس از درگذشت او برای تکفل خانواده و احیاناً تأمین معیشت آنهـا از

طریق کسب پدر یعنی دکانداری، مجبور شده باشد بلخ و پیر و یاران را ترک گفته باشد موجه‌تر به نظر می‌رسد و شاید بازاری‌زاده خوانده شدن خواجه عبدالله نیز بدین سبب باشد.

بی‌تردید ابومنصور محمد انصاری تا آنگاه که از بلخ به هرات بازگشت زندگی بی‌دغدغه‌ای داشته است و چنانکه از اشارات طبقات، مقامات و نفحات برمی‌آید از دانش‌های زمان خویش بویژه علوم و معارف دینی بهرهٔ کافی داشته است، و شاید همچنانکه او در تربیت فرزند خویش، عبدالله، کوشید پدرش نیز در زندگی او سهمی چنین داشته است. باری ابومنصور محمد انصاری به هرات بازگشت و در این شهر با دختری که نمی‌شناسیم ازدواج کرد. با وجود خصوصیات ابومنصور وخانواده‌اش و روابط او با اهل دین و معرفت، می‌توان گفت همسر او نیز باید پروردهٔ دامان خانواده‌ای بوده باشد که بتواند پاسخگوی سخت‌گیری‌ها و توقعات مردی مشکل‌پسند چون ابومنصور محمد انصاری باشد. سرانجام در روز جمعه دوم شعبان سال ۳۹۶ هجری برابر با اردیبهشت (= ثور) ۳۸۵ خورشیدی (مه ۱۰۰۶ م) در کهندژ (= قهندز) هرات عبدالله زاده شد. اگر عبدالله نخستین فرزند ابومنصور محمد انصاری بوده باشد، با حدس و گمان سال بازگشت پدر او از بلخ و ازدواجش را می‌توان معین کرد[6].

روایات متعدد درباره زاده شدن عبدالله در مقامات و نفحات آمده است که از همهٔ آنها بوی بزرگی و جلال و شکوه و کرامت برای کودک تازه به دنیا آمده به مشام می‌رسد[7]. اشارتی هم در طبقات‌الصوفیه درین مورد وجود دارد که حکایت از خبر دادن شریف حمزهٔ عقیلی در بلخ، به یاران خویش، از زاده شدن عبدالله دارد[8]. بنابر سخن پیر هرات وی شش ماه شیر خورده است[9]. کوتاهی زمان شیرخوارگی او را به دو صورت می‌توان توجیه کرد: یکی باردار شدن مادر او در شش ماهگی عبدالله و دیگر رشد سریع عبدالله و استفادهٔ او از غذاهای جانشین. بهرحال بیان این سخن در مقامات خواجه عبدالله به نحوی است که با بزرگی و بزرگواری او

ارتباط می‌یابد.

خداوند به عبدالله هوش و حافظه‌ای خارق‌العادق عطا داده بود و شاید به دلیل همین هوش سرشار و شگفتی‌آور بود که او را خیلی زود به دبیرستان فرستادند، چهارسالگی. اول او را در دبیرستان زنی کردند ولی این دوره زیاد طول نکشید و در همین سال او را به دبیرستان مالینی فرستادند.[۱۰]

ابومنصور محمد انصاری سعی بلیغ در تربیت و آموزش فرزند به کار بست. گفته شده است پدر او خوابی دربارهٔ فرزند خویش دیده بود که هرروز تعبیر تازه‌ای از آن می‌یافت.[۱۱] دلگرمی و شور و شوق آمیخته با وسواس پدر در تربیت و تعلیم عبدالله خردسال چه به‌سبب بروز آثار و علائم هوش و فراست عظیم در فرزند، و چه به‌سبب آن خواب، هرروز بیشتر و بیشتر می‌شد. تأثیر این نظارت دقیق و حساب شده در سالهای نخست زندگی پیرهرات نکته‌ایست‌که نه تنها خود او بلکه دیگران نیز در ایام رشد و بزرگی پیرهرات، بدان اذعان داشته‌اند.[۱۲] تفصیل تلاش‌ها و مساعی ابومنصور محمد انصاری و اثرهای آن در عبدالله در بخش دیگر این مقدمه آمده است. از دانش و سواد و اطلاعات مادر پیرهرات اطلاعی در دست نداریم اما با توجه به اشاراتی که در مقامات و نفحات آمده است درمی‌یابیم که مادر او نیز با دنیای پدر و فرزند بیگانه نبوده است. اگر سهم و تأثیر او در شکوفائی استعداد فرزند هیچ چیز دیگری نبوده باشد این هماهنگی بس که به‌هنگام درس و املای فرزند در راه کسب علم و فضل به‌دست خویش لقمه در دهان او می‌نهاد.[۱۳] و پس‌از آنکه پدرش دوباره به بلخ بازگشت به احتمال زیاد مادر نیز یکی از نقطه‌های اتکای او بود.

عبدالله مراحل و مراتب کسب علم و فضل و دانش و کمال را یکی پس از دیگری می‌پیمود. استعداد و حافظهٔ او از همان زمان توجه استادان او را که با دقت بوسیلهٔ پدرش انتخاب شده بودند به خود جلب می‌کرد. روش او درکسب علم و دانش چنین بود که بامداد پگاه برای قرآن خواندن نزد مقری می‌رفت و پس

از آن به درس خواندن مشغول می‌شد، شش روی ورق می‌نوشت و از بر می‌کرد، هنگامی که از این کارها فراغت می‌یافت چاشتگاه بود و زمان رفتن نزد ادیب و نوشتن و حفظ کردن. ساعات روز و شب را برای انجام درس‌های مختلف تقسیم کرده بود. لحظه‌ای فراغت نداشت و بیشتر روزها تا شب هنگام و پس از نماز خفتن هنوز گرسنه بود و درین وقت شب نیز در نور چراغ مشغول نوشتن حدیث بود و مادرش لقمه در دهان او می‌نهاد، و این همه به برکت حفظ و استعداد عجیب و خدا داده میسر می‌بود. هرچیز که از زیر قلم او می‌گذشت در حافظهٔ او ثبت می‌شد. قدرت و توانائی او در شعر فارسی و تازی در ایام کودکی و در دبیرستان ادب برهمگان آشکار شده بود و مورد حسادت شاگردان دیگر می‌بود. بارها او را برای نظم و ترجمهٔ اشعار و مضامین به‌تازی آموزدند و او از آن همه سربلند برآمد. و شاید نخستین آشنائی او با امام یحیی عمار از همین زمان آغاز شد زیرا پسر یکی از خویشان امام یحیی عمار نیز با او درین دبیرستان بود و پدر این کودک عبدالله خردسال را آزموده بود.[14]

در نه سالگی بدان درجه از فهم و دانش رسیده بود که می‌توانست از محضر استادانی چون قاضی ابومنصور ازدی و جارودی املای حدیث کند. در چهارده سالگی بدان پایه رسید که برمنبر برآمد و مجلس گفت.[15] قدرت حافظهٔ او بدان حد بود که بیش‌از هفتاد هزار و به روایتی صد هزار بیت تازی از شعرای متقدم و متأخر عرب از برداشت.[16] و این موضوع در طبقات الصوفیه نیز پیداست. بنابرروایت رهاوی به‌سبب همین قدرت حافظه بود که وی برای تفسیر آیتی از قرآن چهارصد بیت شعر از شعرای جاهلیت خواند که در هر بیتی از آن لغتی از آیت مذکور وجود داشت.[17] باری‌وی درکودکی و نوجوانی موفق شد از محضر استادان بزرگی که در هرات می‌زیستند بهره‌مند شود. نام بعضی از آنان چون قاضی بامنصور ازدی هروی، ابوالفضل جارودی، خواجهٔ امام یحیی عمار، عبدالله طاقی و بشری سجزی هروی در طبقات و مقامات و نفحات از گفتهٔ پیر هرات آمده

است وعدهٔ دیگر را مورخان و معاصران او نام برده‌اند.

محیط هرات در دوران تحصیل او از نظر استادان علوم اسلامی مانند تفسیر، حدیث وفقه چندان غنی بود که هنگامی که عبدالله به نیشابور مسافرت کرد (۴۱۷ و ۴۲۳ هجری) در علم حدیث بدان درجه از توانائی دست یافته بود که بتواند درمجلس امام ابوالفضل بن ابی‌سعد زاهد خللهائی را که در روات حدیث او وجود داشت یادآوری کند و صابونی و ابوالفضل بن ابی‌سعد ایرادهای او را بپذیرند و اورا ثنا گویند. امام ناصری مروزی نیز ایراد اورا پذیرفت و شاگردان خویش را به ثبت و تعلیق آنچه عبدالله انصاری گفته بود واداشت.[۱۸] شیخ‌الاسلام انصاری در نوشتن احادیث نبوی از افراد مختلف معیارهائی را معتبر می‌داشت و چنانچه کسی باآن معیارها منطبق نبود، هرچند هم اسنادهای عالی در حدیث می‌داشت از وی حدیث نمی‌نوشت، چنانکه از قاضی ابوبکر حیری به سبب آنکه وی متکلم بود و اشعری مذهب، حدیث ننوشت و از بسیاری دیگر که صاحب رای یا اهل کلام بودند ننوشت.[۱۹]

با وجود این سختگیری‌ها وی از سیصد تن حدیث نوشته است که همه سنی بوده‌اند و صاحب حدیث، نه مبتدع و صاحب رای، و هیچکس را این میسر نشده است.[۲۰] تمام این احادیث را با سلسلهٔ روات آنها و نقد حال راویان آن از برداشت و هیچگاه حدیثی نمی‌خواند مگر آنکه تمامی اسناد آنرا ذکر کند. و بنا بر روایت ابن‌طاهر حافظ از گفته شیخ‌الاسلام انصاری، وی دوازده هزار حدیث یادداشت[۲۱] و بر اساس آنچه در نفحات الانس آمده است سیصد هزار حدیث باهزار هزار اسناد.[۲۲] به سبب همین تبحر و تسلط او درحدیث بود که صابونی ازو دچار شگفتی می‌شد و اسحاق قراب حافظ درمجالس او حاضر می‌شد و محضر او را بر مجلس دیگران ترجیح می‌داد و او را برمی‌انگیخت که برایش حدیث بخواند تا استماع کند، وهمو دربارهٔ شیخ‌الاسلام گفته بود تا وقتی که عبدالله زنده است ممکن نیست که کسی بتواند بررسول (ص) دروغی ببندد. و نیز به همین سبب عبدالهادی

که از ائمه‌ی همدان بود او را یکی از عبادله (عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر) می‌شمرد.[۲۳]

از نظر شیخ‌الاسلام صحیح ترمذی سودمندتر از صحیح بخاری و مسلم بود زیرا به عقیدهٔ او از صحیح بخاری و مسلم جز آنانکه معرفت تامه داشته باشند نمی‌توانند سود ببرند، درحالیکه صحیح ترمذی به سبب آنکه احادیث آن شرح داده شده است نه تنها برای فقها و محدثین بلکه برای دیگران نیز سودمند است. خواجه عبدالله انصاری برای محدث سه شرط را لازم می‌دانست: سرعت رفتار، سرعت کتابت و سرعت قرائت[۲۴] چنانکه او خود نیز چنین بود. او در طلب حدیث در سال ۴۱۷ هجری به نیشابور رفت و از ابوسعید صیرافی و ابونصر مفسر مقری و ابوالحسن طرازی و شاگردان اصم که از بزرگترین محدثان بود حدیث نوشت. همچنین به طوس و بسطام نیز از گروه کثیری حدیث فرا گرفت.[۲۵] وی در این راه رنجهائی را برخویشتن هموار کرد که کمتر کسی کرده بود و یک نمونه از آن پیمودن راه میان نیشابور و دزباد به حالت رکوع در زیر باران بود تا جزوه‌های حدیث را که برشکم خود نهاده بود تر نشود.[۲۶]

عبدالله درس تذکیر و تفسیرقرآن را نزد خواجهٔ امام یحیی‌عمار فرا گرفته‌بود و هنگامی‌که خود به تفسیرقرآن پرداخت بنابرروایت ابن‌طاهرحافظ از صدوهفت تفسیر استفاده کرد.[۲۷] به این ترتیب خواجه عبدالله هم از جوانی در شمار یکی از بزرگترین محدثان و مفسران روزگار خویش درآمد و هنوز چهارده سال بیشتر نداشت که خواجهٔ امام یحیی عمار برسر منبر امامی او را به مردم نوید داد.[۲۸] و شاید در همین سالها بود که عبدالله جوان این استادخویش را در قصیده‌ای هفتاد و دو بیتی ستود و اعتقادات مذهبی خویش را نیز ضمن‌آن بیان کرد.[۲۹] خواجه عبدالله چنانکه خواجهٔ امام یحیی‌عمار وصیت کرده بود در سن بیست و شش سالگی برجای استاد نشست و همچون استاد خویش به‌وعظ و تذکر وکوبیدن متبدعان و مخالفان سنت پرداخت.[۳۰]

خواجه عبدالله کمتر از هرات خارج شده است، چنانکه گفته شد نخستین سفر او در ۴۱۷ برای استماع حدیث و دیدار مشایخ و مصاحبت با علمای نیشابور به‌آن شهر صورت گرفت. وی پیش ازین از طریق خانقاه شیخ عمو با بسیاری از خانقاه‌های دور و نزدیک و مشایخ آشنائی یافته و با بعضی از آنان دوستی گرفته بود، به همین سبب احتمال دارد از همین سفر اول به دلیل آشنائی و دوستی قبلی با چندتن از مریدان ابن‌باکویه شیرازی، محل اقامت او در نوبت اول نیز چون نوبت‌های دیگر، خانقاه ابن‌باکویه بوده باشد. سفر دوم او به نیشابور در سال ۴۲۳ به قصد زیارت حج صورت‌گرفت در همین سفر بود که به بغداد نیز رفت و بنا به گفتهٔ ذهبی در سیر اعلام‌النبلاء در این شهر با ابومحمد خلال دیدار کرد و از وی استماع حدیث کرد.[۳۱] باری کاروان حجاج از بغداد به‌سبب ایمن نبودن راه حج به خراسان بازگشت و شاید سفر او به بسطام و طوس نیز در بازگشت ازین سفر انجام شده باشد. چون خواجه عبدالله به هرات رسید دیگر باره موسم حج فرا رسیده بود و عبدالله نیز بار دیگر به قصد گزارد حج با کاروان حجاج از هرات بیرون شد و برای سومین بار وارد نیشابور گردید و به خانقاه ابن‌باکویه شیرازی فرودآمد و پس از توقف در آنجا راهی ری‌گردید. این بار نیز به‌سبب ناامنی راه‌ها قافله‌ها ناگزیر به بازگشت به‌سوی خراسان شدند. در ری با ابوحاتم خاموش دیدار کرد. داستان این دیدار از گفتهٔ محمدبن طاهر حافظ و به نقل از کتاب او «المنثور من‌الحکایات و السؤالات» در طبقات ابن رجب نقل شده است. آنچه در این داستان غیر از دیدار شیخ‌الاسلام خواجه عبدالله انصاری با ابوحاتم‌بن خاموش مقدم اهل سنت در ری، مهم است بیان اوضاع و احوال پیروان مذاهب در ری است. زمانی نه بس دور ازین سفر، محمود غزنوی به ری تاخته بود و بسیاری از قرامطه را بردار کرده و کتابهای آنان را سوخته بود. از میان علما و مشایخ و ائمهٔ مذاهب، تنها ابوحاتم بودکه حق سخن‌گفتن برسرمنبرداشت.[۳۲] انصاری چند روزی با ابوحاتم ماند و پس از آن به سوی خراسان به‌راه افتاد. در همین سفر بود که

به زیارت گور خواص در ری نائل آمد.[۳۳] بر سر راه بازگشت به خراسان در دامغان با محمد قصاب دامغانی که پیش ازین او را بارها در خانقاه شیخ عمو درهرات دیده بود و از وی دربارهٔ پیر او، ابوالعباس قصاب آملی پرسش‌ها کرده بود، دیدار کرد. محمد قصاب او را گرامی داشت و با آنکه سی و چند سال از اقامت او درآن شهر می‌گذشت و در این مدت بازار شهر را ندیده بود، به احترام شیخ‌الاسلام و یارش به بازار دامغان آمد تا همسفر عبدالله برای پدرش دستاری بخرد.[۳۴] خواجه عبدالله در طبقات الصوفیه نیز روایتی را از محمد قصاب که برای او در دیدار دامغان بازگفته است، آورده است.[۳۵] و هم درین بازگشت از ری و دامغان بود که به دیدار و صحبت خرقانی نائل آمد (۴۲۴ هجری).[۳۶] تأثیر شگرف این دیدار به جای خویش در فصل پیران خواجه عبدالله انصاری گفته خواهد شد. در بازگشت به نیشابور به خانقاه ابن باکویه رفت، ابن باکویه که سخت عبدالله را محترم می‌داشت پس از عزیمت او به سوی ری، با مریدان خویش که دوستان عبدالله بودند گفته بود: او نه بابت سفر است، بابت او آنست که بنشیند و دیگران در محضر او و برگرد او بنشینند و او با آنان از وی (خدا) سخن بگوید. این سخن را این بار در حضور عبدالله گفت. عبدالله نیز در بازگشت به هرات به این کار دست زد. تا آنجا که از منابع موجود برمی‌آید پس از این سفر هرگز به اختیار خویش از هرات بیرون نرفت. کار او هر روز در هرات بالا می‌گرفت به املای حدیث می‌پرداخت، در خانقاه شیخ عمو تذکیر می‌کرد و در جایگاه استاد خویش امام یحیی عمار مجلس می‌گفت و مریدان و حاضران را موعظه و ارشاد می‌کرد، مخالفان و مبتدعان را بی‌باکانه مورد حمله قرار می‌داد. سخت‌گیری‌های او با مبتدعان و مخالفان سنت عرصه را بر آنان هر روز تنگ‌تر می‌کرد. کم‌کم مخالفت نهانی و بدگوئی از شیخ‌الاسلام جای خویش را به توطئه و اتهامات ناروا و ارادهٔ کشتن او داد. نتیجهٔ این توطئه‌ها و قصدها گاهی به تبعید و زمانی به نفی بلد و وقتی به منع او از مجلس گفتن می‌انجامید.

ابن‌طاهر از شیخ‌الاسلام نقل می‌کند که وی گفت: پنج بار مرا بر شمشیر عرضه کردند. مرا نمی‌گفتند که از مذهب خویش بازگردم ولی از من می‌خواستند که دربارهٔ مخالفان خویش به سکوت تن در دهم؛ و من نمی‌پذیرفتم[۳۷].

بنا به گفته حسین‌بن محمد کتبی هروی در کتاب تاریخش، نخستین‌بار مخالفان به‌هنگام ورود مسعود به هرات در سال ۴۳۰ علیه او توطئه کردند و او را به اعتقاد به تجسیم متهم کردند. این توطئه تا آنجا کارگر آمد که مسعود شیخ‌الاسلام را نزد خویش فرا خواند و از وی سؤالهائی کرد و پس از آن او را با اکرام و اعزاز باز گردانید[۳۸]. هیچگونه اشارتی در این‌باره در تاریخ بیهقی وجود ندارد و با دقتی که در ابوالفضل بیهقی سراغ داریم نمی‌دانیم عدم ذکر این ماجرا را چگونه توجیه کنیم؟ سال ۴۳۰ برای مسعود غزنوی به هیچ روی مانند سالهای ولایت او در هرات در عهد پدرش نیست. علت آمدن و توقف مسعود در این سال در هرات بسیج سپاه و مقابله با هجوم سلجوقیان است و احتمال آنکه در آن گیرودار عجیب که هر ساعت صاعقهٔ خبری از محنت تازه و حادثه‌ای ناگوار می‌رسید، مسعود دست به چنین کاری زده باشد بعید به نظر می‌آید.

بر اساس گزارش جامع مقامات پیر هرات و روایت جامی در نفحات الانس، سه بار او را از مجلس بازداشته‌اند و یا ازهرات عذر خواسته‌اند[۳۹]. و بنا بر اسنادی که ابن رجب در کتاب خویش آورده است چهار بار او را از هرات تبعید کرده‌اند و یا از مجلس بازداشته‌اند.

نخستین بار درسال ۴۳۳ مخالفان، مردم هرات را بر شیخ‌الاسلام برانگیختند و او را از شهر هرات به شکیوان تبعید کردند و خواجه انصاری در این دو سال در شکیوان کتابهائی در رد مخالفان تصنیف کرد[۴۰]. احتمالاً این همان تبعید و منع او از مجلس‌گفتن است که در طبقات الصوفیه نیز بدان اشارت شده است[۴۱].

شیخ‌الاسلام انصاری در بازگشت از این تبعید علاوه بر مجالس وعظ و خطابه درمجالس تذکیر خویش به تفسیر قرآن پرداخت و درمدت یك سال (۴۳۶) یکبار

آنرا به پایان برد، و در سال ۴۳۷ به تفسیر مجدد قرآن آغاز کرد و این کاری بود که با وجود فتن تهائی که روی داد تا پایان عمر او ادامه داشت. دو سال بعد (۴۳۸) نیز مخالفان توطئه‌ای دیگر کردند و مردم هرات را واداشتند که محضری علیه او بنویسند و بر اساس آن، شیخ‌الاسلام را به پوشنگ تبعید کردند و او در آنجا زندانی شد. مدت این تبعید قریب پنج ماه بود و در سال ۴۳۹ وی دوباره به هرات بازگشت و بر سر درس تفسیر و تذکیر خویش شد[۴۲]. با آنکه مخالفان دست از آزار او برنداشته بودند سالهای بعد تا حدودی با فراغت به تذکیر و تفسیر پرداخت و فرصتی پیش آمد تا مجالس او توجه عدهٔ کثیری از مردم هرات را به خود جلب کند و این موضوع خود موجب خشم و کینهٔ بیشتر مخالفان گردید، ولی به سبب آنکه عمیدالملک کندری نیز با اشاعره و روافض مخالف بود مخالفان یارای اقدامات حاد علیه او نداشتند. پس از برافتادن عمیدالملک (۴۵۶) مخالفان سخت‌تر درکار آمدند و مخالفت‌های پنهان خویش را آشکار کردند. این بار پیروان شافعی و حنفی خواستار مناظره با او در حضور نظام‌الملک شدند. خواجه عبدالله خواه ناخواه در مجلس وزیر حاضر شد. وزیر خواست ائمه‌ی شافعی و حنفی را با وی در میان گذاشت و گفت اگر در این مناظره حق با تو بود آنان به مذهب تو خواهند گرائید، در غیر این صورت تو در گشتن از مذهب خویش و یا اختیار سکوت دربارهٔ آنان مختاری. خواجه عبدالله درحالیکه به آستین‌های راست و چپ خویش اشارت می‌کرد گفت: با آنان بر اساس آنچه در آستین دارم مناظره خواهم کرد. در آستین راست او مصحف بود و درآستین چپش صحیحین. و این کاری بود که مخالفان توان انجام آنرا نداشتند[۴۳].

در سال ۴۵۰ مخالفان از و به آلپ ارسلان سعایت کردند تا باشد که به فرمان سلطان او را از برپای داشتن مجالس تذکیر باز دارند[۴۴]. آوازه مخالفت‌های شدید او از راههای مختلف به گوش خواجه نظام‌الملک رسانیده می‌شد و چنان می‌نمودند که در اثر مخالفت‌ها و عصبیت‌های شیخ‌الاسلام ممکن است شهر هرات

به‌آشوب کشیده شود. وزیر که سیاست مملکت و آرامش قلمرو خویش را مهمترین امور می‌دانست، راه پیشنهادی مخالفان را که تبعید خواجه عبدالله از هرات بود برگزید و در سال ۴۵۸ به تبعید او از هرات به بلخ فرمان داد. شیخ‌الاسلام را با قید و بند از هرات تبعید کردند. این تبعید طولی نکشید و وی به هرات بازگشت.

چهار سال بعد ۴۶۲ مخالفان توطئه‌ای دیگر در کار کردند و این هنگامی بود که آلپ‌ارسلان به هرات آمده بود. مشایخ و بزرگان شهر از هر فریق، گرد آمده بودند تا به دربار او بروند. در سر راه خویش نخست به دیدار شیخ‌الاسلام رفتند و او را از تصمیم خویش آگاه ساختند و گفتند نخست به دیدار شیخ‌الاسلام آمده‌اند و از اینجا به نزد آلپ ارسلان خواهند رفت. در این میان یکی از مخالفان بر اساس قراری که از پیش گذاشته بودند بتی زرین خرد را که با خود آورده بود در محراب و زیر سجاده خواجه عبدالله قرار داد. وقتی این گروه از مجلس او بیرون رفتند شیخ‌الاسلام نیز به خلوتخانهٔ خویش رفت. مخالفان پیش آلپ ارسلان ازخواجه عبدالله شکایت آغاز کردند وضمن اتهامات دیگر اورا به‌تجسیم و بت‌پرستی متهم کردند و داستان بت زیر سجادهٔ وی را باز گفتند. غلام سلطان و گروهی از افراد به خانقاه شیخ رفتند و آن بت زرین را زیر سجاده او یافتند. سلطان کسان خویش را به دنبال شیخ‌الاسلام فرستاد و او را احضار کرد. پس از گفتگو با شیخ‌الاسلام دریافت که این کار توطئه‌ای برای بی‌اعتبار کردن شیخ‌الاسلام بوده است. بنابر آن پس از بازگردانیدن شیخ‌الاسلام با اکرام و احترام، به خانه‌اش، مخالفان را تهدیدهای سخت کرد و فرمان داد تا مالی عظیم از آنان بستانند و موکلان بر آنان گماشت[۴۵].

مناظرهٔ دیگری نیز در یکی از سالهای پس از تبعید اول او به بلخ، میان شیخ‌الاسلام و پیروان شافعی ـ اشعری در بارگاه خواجه نظام‌الملک صورت گرفت و چنانکه از طبقات ابن‌رجب برمی‌آید این مناظره باید در جائی خارج از شهر هرات صورت گرفته باشد. این بار مخالفان بر آن بودند که در محضر وزیر

سؤالی از وی بنمایند که اگر شیخ‌الاسلام به همان صورت که در هرات بیان می‌کرده است پاسخ دهد از چشم وزیر بیفتد؛ و اگر پاسخ نکند در چشم یاران، مریدان و طرفداران خویش بی‌اعتبار شود. یکی از پیروان شافعی که علوی دبوسی نام داشت در محضر وزیر از شیخ‌الاسلام پرسید که: چرا ابوالحسن اشعری را لعن می‌کنید؟ باید به یادداشت که نظام‌الملك خود مذهب اشعری داشت و حساسیت این سؤال نیز همینجاست. شیخ‌الاسلام زمانی سکوت کرد تا آنکه نظام‌الملك از وی خواست که جواب گوید. انصاری گفت: من اشعری را نمی‌شناسم و کسی را که اعتقاد ندارد که خدای عزوجل در آسمان است و قرآن، کلام خدا، درمصحف است و نبی امروز هم نبی است، لعنت می‌کنم. خواجه عبدالله انصاری پس از بیان این سخنان که با هیبت و صولتی خاص بر زبان آورده بود از جای خویش برخاست و از مجلس بیرون آمد، و کسی را یارای سخن گفتن نبود. وزیر علوی دبوسی و یارانش را ملامت کرد و گفت: مراد شما همین بود؟ من پیشتر شنیده بودم که وی در هرات اینگونه سخن می‌گوید به سعی شما امروز به گوش خویش شنیدم! پس خلعت وصلتی از دنبال شیخ‌الاسلام فرستاد که وی نپذیرفت و بی‌درنگ به سوی هرات روانه شد[۴۶].

همهٔ این امور که با حسادت و سعایت مخالفان برای بی‌آبروئی و کوبیدن وی انجام می‌شد در عمل موجب شهرت و محبوبیت بیشتر او در میان مردم گردید. مجالس او شکوه و جلال بیشتر از پیش یافت. سالهای بعد با آرامشی نسبی همراه بود. چنانکه در طبقات ابن‌رجب آمده است خلیفه‌ی بغداد القائم بامرالله در سال ۴۶۲ و المقتدی در سال ۴۷۴ با وساطت خواجه نظام‌الملك خلعت‌های فاخر با القاب برای شیخ‌الاسلام و فرزندش عبدالهادی به هرات فرستادند[۴۲].

در خلال این سالها شیخ‌الاسلام همچنان به برپائی مجالس تذکیر و تفسیر خویش ادامه داد. هشت سال آخر عمر او یعنی از ۴۷۳ به بعد در کوری و نابینائی گذشت، ولی نه کوری و نه پیری، هیچکدام او را از تفسیر و تذکیر و مخالفت با

مخالفان باز نداشت. در رمضان ۴۷۸ یك متکلم فلسفی در هرات به تبلیغ و نشر عقاید خویش پرداخت[۴۸]. تحمل او و سخنانش بر شیخ‌الاسلام پیر و نابینا که عمری را در راه احیای سنت و شکوه دین و سرکوبی متبدعان و اهل کلام و اصحاب رای گذرانیده بود و با وجود مخالفت‌های پیدا و پنهان و تحمل محنت‌ها و سختی‌ها و تبعیدها و زندان‌ها درمخالفت با آنان پای فشرده بود، گران و دشوار آمد. در یکی از مجالس خویش، آنچنانکه از وی شایسته بود، در مخالفت با آن متکلم سخن گفت. سخنان او در مریدان و هواداران چنان اثری به جای گذاشت که هم از مجلس به خانهٔ آن شخص هجوم بردند و او را منکوب و مضروب کردند. وی از هرات به پوشنگ گریخت و در خانهٔ قاضی ابوسعیدبن یوسف، مدرس نظامیهٔ پوشنگ پناه برد. بروز این واقعه، که نه به رضای شیخ‌الاسلام بود، فرصت مغتنمی را برای مخالفان که کینهٔ او را از دیرباز در سینه داشتند پیش آورد. شیخ‌الاسلام را مسبب این شورش و نابسامانی در هرات معرفی کردند و با اعیان هرات در اخراج او و خانواده و یاران و خدمتکاران و مریدانش از آن شهر، یار شدند و او را [را] در روز جمعه بیستم رمضان سال ۴۷۸ از هرات راندند. و شاید از بیم نفوذ و قدرت کلام او بود که حتی با گزاردن نماز جمعهٔ او در هرات نیز موافقت نکردند.

شیخ‌الاسلام از هرات بیرون رفت و در نزدیکی شهر اقامت گزید. اکابر و اعیان هرات به‌آن نیز رضا ندادند. خواجه عبدالله ناگزیر به پوشنگ عزیمت کرد. در پوشنگ هواخواهان او به خانهٔ قاضی هجوم بردند و قاضی و مهمانش را بزدند. پوشنگ نیز دستخوش آشوب گشت. سر در نظامیهٔ پوشنگ را سیاه کردند و در آنرا بستند. آنانکه بر اخراج شیخ‌الاسلام از هرات اتفاق کرده بودند شرح ماجرا را به‌سلطان و وزیرش خواجه نظام‌الملك نوشتند. فرمان رسید که شیخ‌الاسلام با خانواده و یاران و مریدان و خدمتکارانش به ماوراءالنهر بروند. این فرمان، ظاهراً برای بازگرداندن آرامش به شهر هرات، در مسجد جامع و از فراز منبر امام یحیی عماد، برای مردم قرائت شد. انصاری و همراهان به سوی

ماوراءالنهر رانده شدند. اندکی پس از آن فرمانی دیگر مبنی بر تبعید او و همراهانش به مرو رسید؛ و با فرمان سوم تبعید او به بلخ نافذ گشت. در این سفر یاران، مریدان و هواخواهان پیر هرات او را درمحفه‌ای بردوش خویش، تا بلخ بردند. مردمان بلخ که نیز در اعتقاد با پیرهرات مخالف بودند برای سنگباران او بر بام خانه‌های خویش آماده شده بودند ولی فرزند نظام‌الملک آنانرا از سنگسار کردن عالمی، برحذر داشت، و از شیخ‌الاسلام درخواست تا مردم را پند گوید. شیخ‌الاسلام آیتی ازکلام‌الله برایشان خواند و برکسانی که بمفهوم و معنی آن آیت اعتقاد نداشتند لعنت کرد؛ و از مردم خواست تا آمین بگویند وهمه آمین گفتند. در این میان فرمانی دیگر رسید که شیخ‌الاسلام به مرو عزیمت کند و فرمان بعدی را منتظر باشد. پس از آن اجازهٔ بازگشت او به‌هرات داده شد.

در مرو امام ابومحمد حسین‌بن مسعود بغوی‌فرا پذیره‌ی او آمد و به او گفت: خداوند همه فضائل را در تو جمع آورده‌است و یک فضیلت مانده بود و آن هجرت از وطن بود و ارادهٔ خداوند بدان قرارگرفت تا در پیروی از رسول (ص) آنرا نیز به تو ارزانی دارد[۴۹].

ابن‌رجب در ذیل طبقات الحنابله می‌گوید: چون خبر تبعید شیخ‌الاسلام از هرات به‌گوش شیخ معمر لنبانی رسید به نزد نظام‌الملک شتافت و از وی درخواست تا شیخ را به هرات بازگرداند ـ در این مدت هرات و پوشنگ آرامش خود را باز یافته بود ـ نظام‌الملک با قبول منت از اکرامی که شیخ معمر لنبانی با آمدن خود به وی ارزانی داشته بود دستور بازگشت شیخ‌الاسلام را صادر کرد[۵۰] و شیخ‌الاسلام روز چهارشنبه دهم محرم سال ۴۸۰ به هرات بازگشت[۵۱].

در تمام‌منابع ومآخذ برمخالفت‌های سخت‌خواجه‌عبدالله انصاری با مبتدعان، متکلمان و اصحاب رای و برپای داشتن سنت و بی‌باکی و تعصب فوق‌العاده‌ای او در این کار و نترسیدنش از سلطان و وزیر در اقامه دین و سنت تأکید شده است[۵۲] و حتی در چهار مقاله نظامی عروضی نیز از این تعصب او سخن رفته است[۵۳]. استاد

او امام یحیی عماد نیز همین روش را داشت و حتی پیش‌از مرگ، عبدالله نوجوان را برای ادامهٔ این راه به‌جانشینی خویش برگزید و به مردم معرفی کرد. سعد زنجانی، انصاری و عبدالرحمن‌بن منده را کسانی می‌داند که خداوند، اسلام را با وجود آنان حفظ کرده است[54]. و جامع مقامات او را یکی از مجددین رأس مائة می‌داند و می‌گوید: «در میان چهارصد و پانصد دین به وی تازه گشت و سنت مصطفی زنده و بدعت و اهل آن مقهور»[55].

مخالفت‌های آشکارا و بی‌باکانهٔ او بااهل کلام ورای، به مجالس وعظ وخطابه و تذکیر و تفسیر او محدود نمی‌شد، چند رساله و کتاب نیز در این زمینه‌ها تألیف کرد که «اربعین فی‌الصفات» یا «کتاب‌الاربعین فی‌دلائل‌التوحید» و «ذم‌الکلام» از آن جمله است. مبنای استدلال در این کتاب‌ها اثبات گمراهی متکلمان واصحاب رای براساس حدیث‌های پیامبر است. بخشی از نظریات او در مورد اهل کلام و فلاسفه و زنادقه در طبقات الصوفیه نیز منعکس شده است. او اهل کلام را کسانی می‌داند که نص‌های کتاب و سنت را به کناری می‌نهند به علم فلاسفه و بحث و تکلف متوسل می‌شوند. و عقل و هوای خویش را بیشتر ازکتاب و سنت بهاء می‌دهند؛ و این کار موجب گمراهی آنان و دیگران می‌شود. به این سبب دانستن علم کلام از نظر او جهل است و سلامت در ترک آن[56]. علت مخالفت او با ابوالحسن اشعری و پیروانش نیز همین است.

ابن‌رجب برخی از حوادث زندگانی پیر هرات را با تفسیر آیاتی از قرآن منطبق کرده است. چنانکه پیشتر گفته شد شیخ‌الاسلام پس‌از بازگشت از محنت اول طی یک سال قرآن را از آغاز تا پایان به صورت فشرده تفسیر کرد ۴۳۶. نوبت دوم از سال ۴۳۷ آغاز شد در هر دو نوبت تفسیر او بیشتر برشریعت مبتنی بود تا آنکه به آیت «والذین آمنوا اشدحبالله» (بقره/۱۶۵) رسید و سخن از طریقت آغاز کرد. و چنانکه ابن‌رجب گفته است مدت مدید و مجالس کثیری در تفسیر این آیت صرف کرد[57]. و همچنین بود روش او درتفسیر آیات دیگر، چنانکه آیت

«ان‌الذین سبقت لهم مناالحسنی» (انبیاء/۱۰۱) را در سیصد وهشتاد مجلس تفسیر کرد. و هنگامیکه به آیت «یکادسنا برقه یذهب‌الابصار» (نور/۴۳) رسید نابینا شد، سال ۴۷۳. آخرین تبعید او باتفسیر آیت «فلاتعلم نفس‌مااخفی‌لهم من‌قرةاعین» (سجده/۱۷) همراه بود که در تفسیر این آیت به بیان خفایای اسمای خداوند پرداخت تا آنکه به «میت» رسید درین زمان برای آخرین بار تبعید شد. چون از تبعید بازگشت در سال ۴۸۰ به یکدوره تفسیر عاجل قرآن پرداخت و بیان خویش را در تفسیر اسمای حسنی ناتمام گذاشت. در این دوره در یک مجلس ده آیت یا بیشتر را تفسیر می‌کرد تا بتواند تفسیر قرآن را در حیات خویش به پایان برساند. در این کار توفیق نیافت و پس‌از تفسیر آیت «قل‌هو نباء عظیم‌انتم عنه معرضون» (ص/۶۷ـ۶۸) درگذشت. او در تفسیر قرآن برمدار شریعت از احادیث و اخبار و داستانهای ائمه دین سود می‌برد، همچنانکه به هنگام تفسیر بر مذاق اهل طریقت داستانها و سخنان مشایخ طریقت و تفسیر آنان را از آیات قرآن باز می‌گفت. پاره‌ای ازین برداشت‌ها را از قول مشایخ در طبقات الصوفیه نیز آورده است. پیش گرفتن این روش در تفسیر برای کسی که صد و هفت تفسیر را خوانده بود، برای برآوردن مقاصد مهمی می‌توانست باشد که یکی ازآن جمله جلب توجه شنوندگان به قرآن و برحذر داشتن آنان از پیروی مبتدعان و اصحاب رای بود. زیرا او اعتقاد داشت که قرآن را با اتکا به عقل و رای و اجتهاد نمی‌توان تفسیر کرد. مجالس تفسیر او با شکوه و انباشته از جمعیت بود و همین موضوع موجب تلاش و تکاپوی دشمنان او برای تعطیل این مجالس بود.

درآنچه که امروز بنام تفسیرکشف‌الاسرار وعدةالابرار یاتفسیرخواجه عبدالله انصاری معروف است تاحدودی می‌توان سه دوره تفسیرگزاری او را باز یافت. در این کتاب آیات قرآن درسه نوبت تفسیر شده است. نوبت اول در حقیقت ترجمهٔ تحت‌اللفظی و دقیق آیات قرآن به پارسی است و در نوبت دوم همان آیات بر مبنای شرع، تفسیروتبیین شده است. بیان احکام، قصه‌ها و داستانها و تاریخ و نقد

آرای اصحاب مذاهب و مفسران و شأن نزول آیات درین بخش گرد آمده است که در قیاس با نوبت اول وسوم مفصلتر است. در نوبت سوم تفسیر همان آیات بر مبنای طریقت صورت گرفته است. سخنان مشایخ صوفیه و تفسیرهای آنان از آیات قرآن و داستانهای‌شان دریـن بخش گنجانده شده است و به مناسبت اشعار فارسی و تازی درآن نقل شده است. بخشی از مناجاتهای او نیز درین قسمت آمده است. سیاق سخن در بیشتر قسمت‌های ایـن بخش مسجع و موزون است. آیا می‌توان نوبت اولی این تفسیر را با آن دورهٔ یك ساله و نوبت ثانیه و ثالثه را به دوره‌های بعد منطبق کرد؟ ظاهراً چنین انطباقی وجود دارد و ممکن است تنظیم کتاب به صورتی که اکنون در دست است تلاش مرید و شاگرد او ابوالفضل رشیدالدین میبدی باشد. بخش سوم یـا نوبت ثالثه از نظر بیان مطالب و محتویات به طرز شگفتی‌ـ انگیزی با طبقات‌الصوفیه مشابهت دارد و ایـن مشابهت در مطالب مشترك (احوال و اقوال مشایخ، نقل اشعار، مناجاتها و سخنان پیر طریقت) بدان پایه است که از آن به جای نسخه‌ای از طبقات‌الصوفیه در تصحیح متن این کتاب می‌توان بهره برد.

سالهای نخست زندگی خواجه عبدالله با وجود پدر و مراقبت‌های او در کمال فراغت از کم و بیش دنیائی، درکسب فضیلت و علم سپری می‌شد ولی یك روز ناگهان پدر که همیشه دل درگرو ایام فراغت جوانی و وقت خوشی کـه در صحبت شریف حمزهٔ عقیلی و یـاران دیگر در بلخ داشت، سبحانك اللهم گویـان دکانی را کـه وسیله معاش او وخانواده‌اش بود فرو گذاشت و به بلخ شتافت. تاریخ دقیق بازگشت او به بلخ روشن نیست وچنانکه از این عبارت برمی‌آید «من خرد بودم هنوز که پدر من دست از دنیا بداشت و دنیا همه بپاشید و ما را در رنج افکند... و ابتدای درویشی و سختی مـا از آن وقت بود»[58] بایـد در سنین کودکی عبدالله بوده باشد، اما چه سنی بدرستی نمی‌دانیم. پس از پدر، شیخ عمو وامام یحیی عمار نه تنها امور تعلیم و ارشاد او را بـر عهده داشتند بلکه به مسائل مادی زندگی او نیز رسیدگی می‌کردند. در دوره‌های پس ازیـن چنانکه از اشارات منابع و مآخذ برمی‌آید با

آنکه عبدالله خود از واعظان، مدرسان و محدثان و مفسران نامی به شمار می‌آمد و دوستان و یاران و شاگردانی داشت که همه توانگران بودند، از نظر مادی زندگی او در تنگدستی می‌گذشت. این روشی بود که او خود برگزیده بود. دوستان و یاران و شاگردان او را توانائی آن بود که به‌آسانی بتوانند فراغت لازم مادی را برای او فراهم نمایند، ولی خواجه عبدالله نمی‌خواست و تنگدستی و نیاز خود را برایشان پدید نمی‌کرد و می‌گفت «چرا ایشان خود ندانند که من هیچ ندارم و از کسی چیزی نخواهم». در نتیجهٔ چنین روشی بود که با جامهٔ عاریتی مجلس می‌گفت و گیاه می‌خورد و خشت بالین می‌کرد و زمستانهای سرد را بی‌جبه به سر می‌آورد و میخ و حلقهٔ در خانه را بیرون می‌کرد و می‌فروخت[58]. و از آن سبب که چیزی نداشت چند سال صاع سر« = فطریه» نداده بود و این در روزگاری بودکه شش من نان به تسویی بود و او اسفاناخ می‌خورد. وی سبب ویران شدن کهندژ هرات را گرسنگی و تهیدستی خویش می‌داندکه توانگران آن باوجودیکه بر تنگدستی او آگاهی داشتند از کار وی غافل ماندند.[59] و شاید به سبب همین تنگدستی بود که در خانهٔ قاضی ابوالعلای صاعد بن سیار، مردی از بوسعدیه نشستن او را در صدر مجلس قاضی برنتافت، و اعتراض او بر شیخ‌الاسلام موجب شد که قاضی شیخ‌الاسلام را مرکب و جامه‌ای ببخشد و در مسجد جامع کرسی‌ای خاص برای وی معین کند.[60]

شاید دوره‌ای که شیخ‌الاسلام برای حضور در مجلس لباس‌های فاخر می‌پوشید و بر چهارپائی فربه سوار می‌شد و از نظر ظاهر تکلف بسیار می‌کرد به پس از این سالها مربوط شود. گواینکه می‌توانست اینگونه تکلف‌های او درسالهای تنگدستی نیز با عاریت گرفتن لباس و مرکب ممکن باشد. چه او غرض خویش را ازین آرایش و شکوه ظاهری به هنگام آمدن به مجلس وعظ و تذکیر و خطابه، نمودن عزت دین به مردمان و افزودن رغبت آنان در کار دین می‌دانست. و پس از مجلس و بازگشت به خانه همان مرقع خویش را بر تن می‌کرد و در خانقاه زانو بزانوی صوفیان و مریدان می‌نشست، و از همان می‌خورد که یاران و مریدانش می‌خوردند. در خوراک

و پوشاك با هیچکدام از آنان تفاوتی نداشت.[۶۱] از یاران و مریدان و شاگردان تقاضائی نمی‌کرد اما اگر آنان چیزی می‌دادند می‌پذیرفت. بیرون از این گروه از هیچکس چه سلطان و چه دولتیان، هیچ چیز قبول نمی‌کرد[۶۲]. پذیرش خلعت خلفا از نظر او برای عزت دین و مذهب بود نه نفس. اگر عطر و قربانی را می‌پذیرفت در پیروی از دین و سنت رسول (ص) بود. قربانی را از خداوند می‌دانست و عطر را بنا بر حدیث رسول‌الله (ص) رد نمی‌کرد[۶۳]. نشست و خاست با سلطان و وزیر و ارکان دولت را جز در مواردی که جبر و عنف در کار بود دوست نمی‌داشت و خود هرگز به سراغ آنان نمی‌رفت و به‌آنها اعتنائی نمی‌کرد[۶۴]. با توانگران نیز با بی‌اعتنائی برخورد می‌کرد و می‌گفت: «توانگر صحبت خود به الله به دنیا درست کرده، من با توانگر هیچ کار ندارم». پیر و استاد او، طاقی، نیز چنین بود و خواجه عبدالله می‌گفت: «من دو تن را دیده‌ام که توانگر را زشت داشتندی یکی خود و دیگر شیخ بوعبدالله طاقی»[۶۵] ولی با افراد غریب و ناشناس از اهل حدیث با اکرام و اعزازی برخورد می‌کرد که موجب شگفتی خاص و عام می‌شد.[۶۶]

زندگی پیرهرات از کودکی باز با داشتن پدری که از یك سوی سرسپردهٔ طریقت بود و از سوی دیگر قرائی متقی و باورع، با شریعت و طریقت پیوند یافته بود. پدر نه‌تنها او را نزد بزرگترین فقیهان و محدثان برای آموختن علوم شریعت می‌فرستاد بلکه او را با خود به دیدار و زیارت مشایخ نیز می‌برد. بهره‌مندی دوگانهٔ او از شریعت و طریقت، او را نه‌تنها درشمار بزرگترین مفسران و محدثان روزگار خویش درآورد بلکه در طریقت نیز از وی صوفی‌ای سوخته و والامقامی ساخت. وی شریعت را بی‌طریقت و طریقت را بی‌شریعت بی‌کار می‌دانست و راه درست از نظر او میان این دو بود.

غیر از دیدارهای ایام کودکی و نوجوانی با مشایخ هرات، سه حادثه در تکوین شخصیت عرفانی او تأثیری بسزا داشت: ملاقات و دیدار و شاگردی با شیخ ابوعبدالله طاقی سجستانی در ده سالگی، دیدار و مصاحبت او با شیخ ابوالحسن خرقانی در

بیست و هشت سالگی، دیدار و مصاحبت چهل و اند روزهٔ او با شیخ احمد چشتی و برادر و یاران و مریدانش، پس از دیدار با خرقانی در نبادان.

در روزگاری که شیخ‌الاسلام در کهندژ مجلس می‌گفت یکی از مجلسیان او که باخواجه اسماعیل چشتی دوست بود سخنان پیرهرات را با وی بازمی‌گفت و خواجهٔ اسماعیل چشتی به او گفته بود که «این دانشمند شما از کوی ماست»[۶۷]. وی این سخن را به پیر هرات باز گفت. نقل این سخن و تأثیر آن در پیر هرات کمتر از سخنان خواجهٔ امام یحیی عمار بر سر منبر در بارهٔ عبدالله نوجوان نبود، چنانکه در تأثیر سخن خواجه اسماعیل چشتی گفت «خدای داند که از آن سخن وی در دل من و در سر من چیست یعنی ازطمع، و آن سخن وی مرا مایه‌ای است»[۶۸]. و شاید در اثر این سخن بود که شیخ‌الاسلام دعوت او را پذیرفت و در سرما و برف به نبادان رفت و در جمع شصت و دو تن از مشایخ آن ناحیه چهل و اند روز از علم حقیقت سخن گفت و آنرا بسط و افشا کرد. با آنکه همگی آنان از وی بزرگتر بودند و خداوندان ولایات کرامات و فراست، هیچکدام با وی برابر نرفتند. نکته‌ای که باید یادآوری شود اینست که شیخ احمد چشتی و برادر و یاران او که همه چشتیان بودند طریق ملامت داشته‌اند. دوبورکوی پس از بیان این نکته که پدر خواجه عبدالله او را نزد کاکا ابوالفصل بستی بدان سبب که ملامتی بود نبرد، می‌گوید خواجه از تأثیر ایشان (ملامتیان) در همه زندگانی برکنار ماند[۶۹]. و این درست به نظر نمی‌آید زیرا در قدم اول روزهای نبادان مصادف با سنین بزرگی شیخ‌الاسلام بود و شیخ احمد چشتی و خواجه اسماعیل چشتی و دیگر چشتیان که همه ملامتی بودند در نبادان گرد آمده بودند و شیخ‌الاسلام چهل و چند روز با آنان می‌بود، در ثانی در طبقات الصوفیه ملامتیان واقعی نه تنها مورد تحسین و ستایش پیر هرات قرار گرفته‌اند بلکه بهترین و روشنترین تعریف‌ها و دفاع‌ها از طریقهٔ ملامت نیز بوسیله پیر هرات در این کتاب بیان شده است[۷۰].

خواجه عبدالله نه تنها محدث و مفسر عالیمقام و عارفی وارسته و پرسوز و بزرگ بود، بلکه خطیبی بلیغ، واعظی توانا وشاعری استاد نیز بود. توانائی او در شعر از همان کودکی بر همگان مسلم شده بود. به گفته خود او شاید تا سالهای آخر عمر، شش هزار شعر تازی بروزن درست و راست سروده بود که همان زمان مردم از آن نسخه برداشته بودند[71]. وشاید قصیدهٔ نونیه‌ای که ابن رجب ده بیت از آن رادر کتاب خویش آورده است یکی ازمعروفترین قصائد او باشد. این قصیده در ذکر اصول سنت و ستایش احمد حنبل و اصحاب و پیروان او سروده شده است و از سلسلهٔ راویان قصیده معلوم می‌شود که غالب مریدان شیخ‌الاسلام و حنبلیان آنرا از برداشته‌اند، از جمله دو زن به نام‌های زینب بنت احمد و عجیبة بنت ابی‌بکر[72]. ابن رجب در کتاب خویش اشعار تازی دیگری نیز از شیخ‌الاسلام نقل کرده است[73]. در طبقات الصوفیه نیز اشعار تازی بسیاری از وی آمده است[74].

عبدالرحمن عبدالجبار فامی در تاریخ هرات او را بکرالزمان، زنادالفلك وواسطة العقد معانی و معالی و صورت اقبال در فنون فضائل می‌خواند و نیکوی زبان و عباراتش را مشهورتر از آن می‌داند که به حجت و برهان نیازمند باشد[75]. ابوالقاسم اسعدبن علی زوزنی معروف به بارع، به تازی و فارسی او را ستوده است و ابوالحسن باخرزی در دمیةالقصر قدرت او را در وعظ و خطابه چنین می‌ستاید: «دلهای مردمان را با مواعظ خویش صید می‌کرد و گناه مردمان به یمن و برکت موعظت او پاک می‌شد و اگر قس‌بن ساعده (از خطبای معروف عرب) سخنان و الفاظ او را می‌شنید هیچگاه در سوق عکاظ خطبه نمی‌کرد»[76] و به سبب قدرت و استادی او در شعر است که باخزری او را در شمار شعرای عصر ذکر کرده است[77].

جامع مقامات شیخ‌الاسلام گفته است «سخنان شیخ‌الاسلام بی‌آنکه تکلف کردی بر سجع راست آمدی و آن در سائل و سخنان و مناجات وی معلوم شود»[78]. خود شیخ‌الاسلام به هنگام ذکر حسین منصور حلاج در مقایسهٔ سخن خویش با سخن حلاج گفته است: «من سخن می‌گویم مه از آن که او می گفت و عامه می باشند

اما انکار نمی‌آرند... با سخن من نوری است که مرد مستمع پیش آن در می‌شود و می‌پندارد که آن خود مایه‌ی اوست، نیست که آن نور سخن است که در زندگانی می‌رود»[۷۹].

بی‌تردید او در خطبه‌ها و مواعظ و مجالس تذکیر به زبان فارسی سخن می‌گفته است. حضور عامه در مجالس او به تنهائی کافی است که قدرت و توانائی شیخ‌الاسلام را در زبان فارسی اثبات کند. گذشته از آن که در کلام و سخن صوفیه شور، ذوق و حال ویژه‌ای وجود دارد که به لطف آن حتی ناموزون کلامشان در تأثیر از شعری دلنشین و زیبا کمتر نیست، عبارات فارسی پیر هرات غالباً مسجع است و گاهی بندهای مسجعات او بویژه در مناجات‌ها در وزن و دلکشی بدان پایه است که با اندک تصرفی ــ در پاره‌ای از موارد ــ به شعری موزون و مقفی بدل می‌شود. شور، وجد و حال آمیخته با نوعی وزن که در مناجاتهای پیر هرات وجود دارد از قدیم باز دل مشتاقان را صید کرده است تا آنجا که شهرت او در میان فارسی زبانان از خاص و عام به دلیل این مناجاتها دانسته شده است. در بسیاری از آثار منسوب به او نیز سجع‌سازی مشهود است. پای‌بندی او به عبارت و سخن گفتن به سجع هر چند به گفته جامع مقامات نه با تکلف، از خصایص زبان اوست و این خصیصه بنا بر استنباط استاد زرین‌کوب «بی‌شک میراث مدرسه است که وی را گذشته از حدیث و قرآن با لغت و ادب نیز مربوط کرده بود و ظاهراً علاقه به سجع و قرینه هم که در کلام او هست نه فقط نشانی از یك تربیت و تهذیب ادبی است بلکه در عین حال معرف طرز بیان یك واعظ و مفسرست که نیروی بیانش می‌بایست برای انبوه شنوندگان جالب بوده باشد»[۸۰]

به درستی روشن نیست که پیر هرات کی و کجا به سرودن مناجات می‌پرداخته است. به دلائل متعدد دوست دارم برای مناجاتهای پیر هرات «سرودن» را به کار ببرم. آیا این مناجاتها محصول خلوت‌های خاص اوست یا به هنگام تذکیر و خطبه و موعظه سروده شده است؟ در طبقات الصوفیه مناجاتها غالباً در مواضعی آمده

است کـه وحدت مـوضوع و پیوند بـا مطالب پیش از آن، وجود دارد. این وضع بر کشف‌الاسرار نیز منطبق است. آیا براین اساس می‌توان گفت کـه این مناجاتها به هنگام املای طبقات الصوفیه در حلقهٔ خاص مریدان کـه مجال ذوق و حال و وجد نیز فـراخ بود سروده شده است؟ مقـایسهٔ مناجاتهـای مشترک میان طبقات الصوفیه و کشف‌الاسرار از نظـر موضع و مقام و ارتبـاط آنها بـا مطالب پیش از مناجاتها غیر از وحدت گوینده، وحدت حال و مقام آنرا نیز نشان می‌دهد با این تفاوت که در طبقات الصوفیه بیشتر مناجاتها به دنبال یکدیگر آمده است و بسیار طولانی‌تر از مناجاتهای کشف‌الاسرار است و بخش کمتر مناجاتها به صورت قطعات کوتاه وجود دارد. در کشف‌الاسرار مناجاتهای طولانی که سجع و قرینهٔ آن تا آخر یکی باشد تقریباً وجود ندارد. در این کتاب مناجاتها در قالب قطعات کوتاه و چند بندی ایراد شده است و حتی مناجاتهای طولانی و دراز طبقات الصوفیه در بخش‌های مختلف و به صورت کوتاه و پراکنده آمده است. در سائر آثار منسوب به پیر هرات نیز مناجاتها غالباً کوتاه است. در این منابع قطعاتی دیده می‌شود که در طبقات‌الصوفیه و کشف‌الاسرار نیامده است و تشخیص صحت انتساب آنها به پیر هرات مستلزم تحقیق و بررسی دقیق است زیرا احتمال اینکه ساخته‌هـای دیگران نیز به سبب شهرت مناجاتهـای پیر هـرات بدو نسبت داده شده باشد بسیار است[۸۱]. اما آنچه که نثر مسجع خوانده می‌شود و در آثار پیر هـرات دیده می‌شود بـا مناجات‌ها که سر از گریبان شعر بدر می‌آورد، در پاره‌ای از موارد تفـاوت دارد و این تفاوت نه تنها در ساخت ظـاهری آن دوست بلکه از نظر قدرت بیـان و موازین ادبی نیز متفاوت است. غیر از مناجاتها در طبقات الصوفیه و کشف‌الاسرار فصل‌هائی وجود دارد که کلام پیر هرات در آنها در اوج قدرت و زیبائی و جاذبه است و نمایشگر توانائی و استادی پیر هرات در سخن فارسی تواند بود.

ذوق و شور عرفانی با تعالیم مدرسه و اشتغال به وعظ و تذکیر و تفسیر که در پیرهرات وجود داشت سبب شد کـه پایه‌های سبکی در نثرفارسی گذاشته شود کـه

بعدتر بوسیله قاضی حمیدالدین بلخی و شیخ اجل سعدی شیرازی به‌کمال رسید.[۸۲] ویژگی مهم این سبك سادگی وروانی است نه صنعت‌گری، و نباید آنرا با نثر مصنوع اشتباه کرد. اشعار فارسی پیرهرات نیز با تحقیق و بررسی دقیق از اشعار دیگران باید جدا شود. به نظر می‌رسد زاده‌های طبع پیرهرات بیشتر رباعی باشد که بیشتر آنها در کشف‌الاسرار وآثار فارسی اوآمده است. پیرهرات از نظر به‌کار بردن شعر در نثر نیز از پیشگامان این راه شمرده می‌شود.

پیرهرات در بهار زاده شده بود و بهار را دوست می‌داشت و گفته بود: من ربیعی زاده‌ام و در وقت بهار زاده‌ام و بهار را سخت دوست دارم، آفتاب به هفدهم درجهٔ ثور بودکه من زاده‌ام. هرگاه آفتاب بدانجا رسد، سال من تمام گردد و آن میانهٔ بهار بود وقت‌گل و ریاحین[۸۳]. وجای دیگرعلاقهٔ خویش را با شور و ذوقی چنین در مورد بهار بیان کرده بود:

«هرکس را بتی است یعنی معشوقه‌ای. وقت بهار بت من است‌که من بهار را دوست می‌دارم. وقتی هوا گرم شده بود و گل‌ها همه برسیده، مرا می‌بایست که‌گل بینم تا چشم من برآساید، به‌گازرگاه می‌رفتم در باغچه، لاله دیدم مقدار اسکره(ای) سخت نیکوکه ممکن نبودکه بیش ازآن لاله بود»[۸۴].

و وقتی دیگر گفته بود: «اگرخداوند مرا در بهاران به‌سوی خویش خواند، نطع بیاید آن روز ازخوف باران» وخداوندگمان اورا درین مورد راست‌کرد وروز جمعه بیست و دوم ذی‌الحجة سال ۴۸۱ دو هفته پیش از نوروز رخت به‌سرای دیگر کشید و روز شنبه با وجود باران وآب فراوان او را درگازرگاه، همانجا که در بهاران به تماشای‌گل و لاله می‌رفت به‌خاك سپردند[۸۴] و با مرگ او در واقع دنیای اسلام نه فقط در ماتم یك زاهد و یك صوفی عزادار شد بلکه در عین حال یك محدث و یك عالم الهی را نیز از دست داده[۸۶].

۴

استادان پیرهرات

چنانکه پیش ازین گذشت خواجه عبدالله انصاری تنها از سیصد تن حدیث فراگرفته بود و ذهبی چهل تن از استادان او را نام می‌برد. از میان این مجموعه چندتن از همه مشهورتر اند و پیرهرات خود از آنها یاد کرده است که درین بخش به ذکر همان چند بسنده می‌شود.

۱ـ شیخ ابومنصور محمد انصاری.

پدر شیخ‌الاسلام ابومنصور محمد انصاری را، هم باید نخستین استاد ومربی و هم نخستین پیر و مرشد او به‌شمار آورد. شناخت پیرهرات و دوران رشد و تحصیل او بی‌آنکه پدر و سهم او در تربیت فرزند شناخته شود، ناقص و ناتمام خواهد بود. در بخش‌های پیشین به برخی از کارهای ابومنصور محمد انصاری و توجه و نظارتش در امر تربیت وتعلیم فرزند اشاره شد در اینجا به بیان موارد دیگر پرداخته می‌شود.

شیخ ابومنصور محمد انصاری چنانکه گفتیم از مریدان ابوالمظفر ترمدی و شریف حمزهٔ عقیلی بود. ابوالمظفر ترمدی خود شاگرد محمد واشگردی و محمد واشگردی مرید بوبکر وراق بود. ابوالمظفر ترمدی و پیر او و پیر پیر او جانوران را نمی‌آزردند و حتی مگس را از خود دور نمی‌کردند، وبنا به‌گفتهٔ پیرهرات این روش خاص ابدال بود وایشان از ابدال بودند و اهل کرامات. پدر شیخ‌الاسلام نیز همین روش را داشت[۱].

اما شریف حمزهٔ عقیلی هروی، از مشایخ بلخ بود. زاهدی صاحب کرامات، صحبت‌دار خضر و مستجاب‌الدعوه[۲]. پدر شیخ‌الاسلام سالها در بلخ در خدمت او بود

و از جمله مشایخ معروف که با پدر شیخ‌الاسلام و شریف حمزهٔ عقیلی در بلخ می‌بودند عبدالملك اسکاف، شاگرد حلاج، پیر پارسی، ابوالقاسم حنانه و حسن طبری و عارف عیار بودند ولی شریف حمزهٔ عقیلی در نظر ابومنصور محمد انصاری از همه آنان مه بود[3].

شریف حمزهٔ عقیلی همان کسی است که سالها بعد وقتی که پدر شیخ‌الاسلام در هرات متأهل شد و عبدالله‌زاده شد، در بلخ یاران را گفت که بومنصور ما را پسری آمد[4].

از اشاراتی که در مقامات و نفحات آمده است دانسته می‌شود که شیخ ابومنصور محمد انصاری در هرات دکانی داشته است و به همین سبب در این دو کتاب عبدالله بازاری‌زاده خوانده می‌شود[5]. پدر شیخ‌الاسلام در فرزند خویش خوابی دیده بود و آنرا با فرزند باز نمی‌گفت ولی هر روز تعبیر آن را در رشد و توانائی و استعداد و حافظه شگرف او می‌یافت[6]. و شاید به دلیل همین خواب و به دلیل آنکه او خود نیز دل در گرو طریقت داشت، عبدالله کودك را روزهای جمعه به زیارت و دیدار پیران و مشایخ شهر می‌برد و آنان دست به سر او فرو می‌آوردند[7] و این غیر از درس علم و حدیث و ادب بود که عبدالله زیر نظارت شدید پدر نزد استادان فرا می‌گرفت. و شاید در یکی از همین سالها بود که عبدالله فریفته‌ی شخصیت دوتن ازمشایخ صوفیه، فضیل عیاض و ابراهیم ادهم، شده بود و پیوسته نام آن دو را برزبان داشت و احتمالا با پدر خویش دربارهٔ آنها گفتگو می‌کرد و پدر به سبب خوابی که در او دیده بود گفت: چند گوئی که فضیل عیاض و ابراهیم ادهم؟ از تو فضیل آید و ابراهیم ادهم[8]. ابومنصور محمد همچنانکه در امر انتخاب استادان عبدالله سختگیر بود در دیدارهای روزهای جمعه نیز همان دقت را به کار می‌برد چنانکه فرزند خویش را پیش کاکابوالقصر بستی که از مشایخ ملامتیه در هرات بود نمی‌برد[8].

عبدالله چه می‌خواست و چه نه سخت زیر تأثیر این پدر سختگیر و قرای

صادق و متقی و باورع بود؛ سهم پدر او در کسب فضائل و آموزش‌های مناسب زمان چیزیست که غیر از شیخ‌الاسلام دیگران نیز بدان معترف بودند چنانکه شیخ احمد کوفانی که خود پیرو استاد او بود به او گفته بود که: «این همه بکردی و گرد عالم بگشتی، چون پدر خود ندیدی»[9] و سالها بعد هنگامی که شیخ‌الاسلام گذشته‌ی هفتاد و اند ساله‌ی عمر خود را بررسی و نقد می‌کرد به این نتیجه می‌رسید که باوجود رنج و زحمت هفتاد و اند ساله در راه کسب علم و فضل و تحمل شداید، آغاز و ابتدای اعتقاد او همه از پدر بوده است[10]. تعیین دقیق سالهائی که عبدالله زیر نظر پدر به آموزش و تعلم می‌پرداخت، به سبب نبودن سندی، دشوار است. باری این مدت هرچند سال که بوده باشد یك روز به پایان آمد و پدر که همواره یاد خوش ایام فراغت دل و صفوت وقت در بلخ در دلش چنگ می‌زد و او را تنگدل می‌داشت، سبحانك اللهم گویان به ترك زن و فرزند و خان و مان و عیال گفت و به سوی بلخ به شوق دیدار پیر و باز یافتن وقت صافی شتافت و هرگز به هرات بازنگشت[11] تا آنکه در بلخ به سال ۴۳۰ چشم از جهان پوشید.

منبع و مأخذی که سال عزیمت ابومنصور محمد انصاری را به سوی بلخ روشن کند در دست نیست بنابر اشارات جامع مقامات و جامی در نفحات، شیخ‌الاسلام است گفته بود: من خرد بودم هنوز که پدرم دست از دنیا بداشت و دنیا همه بپاشید و ما را در رنج افکند و ابتدای درویشی و محنت ما از آن وقت بود[12]. آیا این خردی به آن معنی است که هنوز قدرت تکفل خانواده را نداشت و کسی می‌بایست که او را ازین امور آسوده خاطر بدارد؟ مسلماً سنینی که وی در آن با فراغت بال نزد استادان درس می‌خواند و پدر او را به دیدار مشایخ می‌برد و او با پدر خویش در باره مشایخ صحبت می‌کرد، نیز در شمار سالهای کودکی اوست و دست همین موضوع اخیر است که پژوهنده‌ی احوال او را در مورد خردی سال عبدالله به تردید وا می‌دارد. پیر هرات در طبقات الصوفیه چند بار احوال و اقوال مشایخی را از گفته پدر خویش، یا از اسنادی که پدر به او داده است نقل می‌کند که

بدون تردید نتیجهٔ گفتگوی او با پدرش در باره مشایخ بوده است. این سن چه سالی از کودکی و خردی او بوده است که در آن عبدالله به نیروی رشد و استدلالی آنچنان رسیده بود که بتواند با پدر خویش بر سر احوال مشایخ بحث و مناظره کند؟ سن ده سالگی که دوبورکوی آنرا سن جدائی عبدالله از پدرش می‌داند زیاد محتمل به‌نظر نمی‌آید؛ اما گمان دیگر او یعنی پیش‌از بیست و یک سالگی بسیار محتمل است[۱۳]. پدری که آن همه دقت و مراقبت در تربیت فرزند داشت، بعید می‌نماید که پیش‌از دیدن ثمر تلاش‌هایش او را ترک گفته باشد. آیا پدر او در آن مجلس که امام یحیی عمار از عبدالله نوجوان (چهارده ساله) بر سر منبر ستایش کرد و او را در قلع و قمع مبتدعان تلویحاً جانشین خویش معرفی کرد، حضور داشت؟ این واقعه درسال ۴۱۰ روی داد. اگر پدر او دنباله نشانه‌ای از رشد و کمال در فرزند می‌گشت این اشارت کافی بود که بادلی فارغ از عبدالله وخانواده به کوی معشوق و دیدار پیر بشتابد. آنچنانکه از اشارات جامع مقامات برمی‌آید درهمین سال بود که او را به مجلس نشاندند، عبدالله جوان بود ولی به جایگاه پیران نشسته بود. پدر چه نگرانی در مورد او می‌توانست داشته باشد که نتواند دل خویش را بجوید؟ وانگهی بارها پیش‌ازین او خود عبدالله را آزموده بود و چه بسا که پرسش‌های عبدالله از پدر درباره مشایخ صوفیه و درک و توانائی او از این مسائل یاد پیر و یاران و وقت خوش بلخ را در خاطر او زنده می‌کرد. مأموریت او این بود که عبدالله را تا اینجا همراهی کند و اساس تربیت او را چنان استوار بنهد که بتواند برآن بنای بلند برافرازد.

باری آن فراغت خاطر و آسایش با رفتن پدر، عبدالله را بدرود گفت ولی عبدالله در این هنگام به جائی رسیده بود که خود پدر خویش باشد و با نظارت و یاری پیر واستادی چون شیخ عمو و امام یحیی عمار بتواند در طریق رشد و تعالی گامهای بزرگ بعدی را بردارد.

در طبقات الصوفیه پاره‌ای از اطلاعاتی که در این ایام از پدرکسب کرده بود

منعکس شده است. پیش‌بینی حلاج دربارهٔ پایان زندگانی جسمانی‌اش که با عبدالملک اسکاف در میان نهاده بود از طریق ابومنصور محمد انصاری در طبقات الصوفیه نقل شده است. پیر هرات پس‌از بیان این پیشگوئی گفته است: «ندانم که او دانست که آن وی را خواهد بود یا خود چنان می‌گفت خود او را بود»[۱۴] پدر او در چه موقع و هنگامی و به چه مناسبتی این سخنان را ازگفته عبدالملک اسکاف برای فرزند باز گفته بود؟ آنچه در پایان این قول نقل شده است آیا آن روز نیز به خاطر عبدالله می‌گذشته است یا اینکه نظر و عقیدهٔ پدر اوست؟ شیخ ـ الاسلام انصاری از آن گروه از مشایخ است که حلاج را نه می‌پذیرد و نه رد می‌کند. تأثیر پدر او در این شیوهٔ تفکر برما پوشیده است. نشست و خاست با یکی از شاگردان حلاج اگر دلیل قبول و پذیرش تام و تمام حلاج نباشد دلیل علاقه و پیوند از طریق این یار با وی توانند بود. در سالهائی که شیخ ابومنصور انصاری با عبدالملک اسکاف، شاگرد حلاج، انیس و جلیس بود، حلاج مورد انکار گروه کثیری از مشایخ بود و عده‌ای اندک اورا پذیرفته بودند.

داستان سوال از شبلی در باره زکوة که سخت معروف است نیز بنا بر اسنادی نقل می‌شود که پدر او بیان می‌کند[۱۵]. بی‌تردید بیان احوال ابوالمظفر ترمذی و ابوبکر وراق و شریف حمزهٔ عقیلی و عبدالملک اسکاف و ابوالحسن پارسی و عارف عیار که در طبقات الصوفیه آمده است براساس اطلاعاتی است که خواجه عبدالله از پدر خویش کسب کرده است.[۱۶]

۲ـ قاضی ابومنصور ازدی هروی

نخستین استاد پیر هرات قاضی ابومنصور محمدبن محمدبن عبدالله ازدی هروی درگذشته به‌سال ۴۱۰ بود. قاضی ابومنصور هروی استادان بزرگ علم حدیث پیش از خود را درک کرده بود و هنگامی که عبدالله در نه سالگی[۱۷] برای تعلیم و املای حدیث نزد او می‌رفت بیش‌از هشتاد سال از عمر او گذشته بود. وی از

فقها و محدثان بزرگ زمان خویش به شمار می‌آمد، پیشوای شافعیان هرات بود و از گوشه و کنار جهان اسلام بویژه خراسان، برای استماع و املای حدیث نزد او می‌آمدند. نزدیك به سی سال عهده‌دار منصب قضا بود. بارزترین ویژگی قاضی ابومنصور ایستادگی و مبارزه‌ی او با اهل بدعت بود و به همین سبب معاصرانش او را «شمشیر تیز در برابر مبتدعان» لقب داده بودند. به‌سبب قدرت و نفوذ او در خراسان بود که خلیفه‌ی فاطمی مصر در او طمع کرد و قاصدی نزد او فرستاد و از وی خواست تا به کیش فاطمی درآید. این قاصد بوسیلهٔ کسان محمود غزنوی دستگیر و بفرمان او کشته شد. محمود مرکب او را به‌قاضی ابومنصور فرستاد و پیغام داد که «این مرکب را تاکنون سردستهٔ ملحدان سوار می‌شد پس‌ازین سالار موحدان سوار شود.»

۳ـ جارودی

ابوالفضل محمدبن احمدبن محمدبن عبدالله‌بن یزید الجارودی الکسائی الحافظ (م. ۴۱۳) نیز از بزرگان روزگار خویش درحدیث شمرده می‌شد و استادان بزرگ حدیث را دریافته بود. او کسی است که پیر هرات او را امام اهل مشرق می‌خواند و از میان سیصد تن که وی از آنها حدیث آموخته بود او را استاد خویش می‌داند. روش او در روایت و املای حدیث بر نقل حدیث و نقد روات آن مبتنی بود و این روشی بود که شیخ‌الاسلام به‌هنگام املای حدیث مرعی می‌داشت[۱۸]. و بر کسانی که در نقل و روایت احادیث نبوی به صحت روایت و ثقت رجال آن کم توجه بودند ایراد می‌گرفت.

پیر هرات در طبقات‌الصوفیه سخنی از جنید را که ابوبکر قطیعی حافظ برای جارودی بازگفته است نقل کرده است[۱۹].

۴ـ خواجه‌ی امام یحیی عمار

یکی از استادان بزرگوار که توجهی بسیار نیز به‌عبدالله داشت خواجه‌ی

امام یحیی بن عمار شیبانی سجستانی بود (م. ۴۲۲). خواجهٔ هرات تذکیر و تفسیر قرآن را نزد او آموخت و چنانکه در مقامات و نفحات آمده است خواجه عبدالله دربارهٔ وی گفته است: «من در تذکیر و تفسیر شاگرد خواجه‌ی امام یحیی عمارم. اگر من وی را ندیدی دهان باز نتوانستی کرد یعنی در تذکیر و تفسیر»[۲۰]. او کسی بود که رسوم علم را به‌هرات آورد، مجلس گفتن و اقامهٔ سنت و تازه‌گشتن دین در هرات از اثر تلاش‌های او بود. عبدالله نوجوان سخت زیر تأثیر این استاد دانشمند و مهربان بود و تا زمانی که او زنده بود از حمایت مادی و معنوی وی برخوردار بود. امام یحیی استعداد و توانائی کم‌نظیر شاگـرد خویش را به بهترین وجهی شناخته بود چندانکه هنوز عبدالله چهارده ساله بود که باقهند زبان گفته بود «عبدالله را به‌ناز داریدکـه از وی بوی امامی می‌آید»[۲۱]. ناگفته پیداست که سخن‌مردی چون خواجه‌ی امام یحیی‌عمار چه اندازه می‌توانست در تشویق عبدالله جوان به‌کسب علم و فضل مؤثر باشد وجز این سخن‌کسی مانند او که حرمت، محبوبیت و پایگاه و اعتبار ویژه‌ای میان مردم داشت در اقبال دیگران به عبدالله چهارده ساله تأثیری فوق‌العاده داشت. ستایش‌امام یحیی‌عمار از عبدالله به همین یك مورد پایان نمی‌یابد. بـار دیگر نیز به‌هنگامی‌که امام‌یحیی از بیماری برخاسته بود با وجود ضعف ناشی از بیماری به یاری دو غلام برفراز منبرخویش رفت و گفت: «یحیی‌عمار همه عزخود از این سرچوب یافته یعنی منبر و کرسی؛ ولیکن اکنون نمی‌توانم. پس گفت شنیدم که گفته‌اند یحیی‌عمار را پای درکشیدند، مصطفی را (ص) پـای در کشیدند، ابوبکر به جـای وی نشست، و ابوبکر را پـای در کشیدند، عمر به جای وی نشست، و عمر را پای در کشیدند، عثمان نشست و عثمان را پـای در کشیدند، علی بنشست، رضوان‌الله علیهم اجمعین. مرا پای درکشند، عبدالله بیاید و نشیند بر ینجا و بردماغ ملحدان و مبتدعان می‌زند. شیخ‌الاسلام گفت‌که من آن روز به پای‌کرسی‌نشسته بودم، خواجه اشارت به من‌کرد که آن عبدالله کودك است، پس از آن شیخ عمو مرا گفت کـه آن عبدالله تو بودی ولعمری‌که چنان بوده»[۲۲]. در حقیقت در این نوبت امام عمار عبدالله را به جانشینی

خویش معین کرد.

امام یحیی عمار نیز در اقامهٔ سنت و سرکوبی مبتدعان سخت‌گیر بود و چنانکه گفته بود در سالهای پس از مرگ او، عبدالله انصاری تا آخر عمر لحظه‌ای از برپای داشتن سنت و مبارزه با مبتدعان و متکلمان و اصحاب رای دست نکشید. همچنین عبدالله انصاری در تفسیر و تذکیر روش استاد خویش را دنبال و تکمیل کرد. او حتی تقسیماتی را که استادش از علوم کرده بود پذیرفت. دوبورکوی میان تقسیم علوم از نظر امام یحیی عمار و خواجه عبدالله مقایسه‌ای انجام داده است. در این مقایسه نه تنها مشابهت دو تقسیم چشمگیر است بلکه کلمات و تعبیرات که برای علوم به‌کار رفته است نیز به طرز بی‌سابقه‌ای مشابهت دارد[۲۳].

سالهای تلمذ عبدالله نزد این استاد و مربی به صورت دقیق روشن نیست و از روی قرائن می‌توان گفت مدتی که وی نزد امام یحیی عمار تلمذ کرده است بیشتر از زمانی است که نزد ابومنصور از وی املای حدیث می‌کرده است. اگر آغاز ارادت عبدالله را به‌این استاد زمانی بدانیم که وی در دبیرستان بود و با کودکی که خویشاوند امام یحیی عمار بود بر سر سرودن شعر مناظره وجدل کرده بود؛ و یا سالی که باز هم در دبیرستان ادب قصیده‌ای هفتاد و دو بیتی در مدح امام یحیی عمار سروده بود، بدانیم تا سال وفات امام یحیی عمار ۴۲۲ حداقل دوازده سال می‌شود و دوازده سال برای شخصی با هوش و استعداد و توانائی چون عبدالله زمان کوتاهی نبوده است.

در طبقات‌الصوفیه دوبار از امام یحیی یاد شده است که یکبار آن ذکر سخن خواجه یحیی عمار درباره شاه‌بن شجاع کرمانی است که امام یحیی دربارهٔ وی گفته بود «شاه شاهی بوده»[۲۴]. از این اشارت معلوم می‌شود که در حین درس یا مجالس تذکیر خواجه‌ی امام یحیی عمار نیز از مشایخ صوفیه یاد می‌کرده است. امام یحیی عمار ابوعبدالله خفیف شیرازی را در شیراز دیده بود و بوعبدالله خفیف وی را مجلس نهاده بود[۲۵].

۵

پیران او

از گروهی از مشایخ در نفحات‌الانس، مقامات پیر هرات و طبقات‌الصوفیه و منابع دیگر به‌نام پیران خواجه عبدالله انصاری یاد شده است و بعضی را او خود پیر خویش خوانده است مانند طاقی و خرقانی. بسیاری دیگر از مشایخ که در مقامات و نفحات از آنان به عنوان پیران خواجه عبدالله انصاری نام برده شده است در حقیقت مشایخی بوده‌اند که پیر هرات از کودکی تا سالهای بزرگی با آنان دیدار و صحبت داشته است و اطلاق کلمه‌ی پیر بر آنان در معنی خاص، درست نیست؛ اما از آن روی که پیر هرات را با آنان دیدار و صحبت بوده است و بیشتر این مشایخ از احترام و بزرگی برخوردار بوده‌اند و پیر هرات از هر یک از آنان نکته‌ای، سخنی و داستانی آموخته است و یا به نحوی در زندگی عرفانی او اثر گذاشته‌اند اطلاق کلمهٔ پیر بر آنان از روی توسع است. در این فصل نیز احوال و آثار آنان در عین توجه به تأثیر هر یك بر پیر هرات بررسی می‌شود.

۱ـ شیخ‌عمو

در سراسر طبقات الصوفیه از پیران و نزدیکان پیر هرات کسی را نمی‌یابیم که نام او بیشتر از شیخ‌عمو یعنی ابواسماعیل احمدبن محمدبن حمزه، برده‌شده باشد. در هیچ کجای آن کتاب از شیخ عمو به نام پیر خواجه عبدالله انصاری یاد نشده است؛ ولی بسیاری از سخنان پیر هرات مستند به سخنان، حکایات و موضوعات و گفته‌هایی است که گوینده آن سخنان و مرجع آن اطلاعات شیخ عمو بوده است. شناسائی شیخ عمو چنانکه به هنگام بررسی احوال پیر هرات نیز اشاره شد با زندگی و شناخت پیر هرات رابطه‌ای مستقیم دارد. تأثیر شیخ عمو را از دو جهت

می‌توان در پیر هرات بررسی کرد:

۱ـ حمایت مادی ۲ـ بهره‌مندی معنوی.

یکی از افرادی که پس از عزیمت شیخ منصور (عمو) محمد انصاری به بلخ هیچگونه حمایت مادی را از عبدالله انصاری دریغ نداشت شیخ عمو بود. با حمایت مادی و معنوی او و خواجه‌ی امام یحیی عمار بود که خواجه عبدالله انصاری توانست تا حدود زیاد فارغ از غم نان و آب به کسب فضائل و کمالات ادامه دهد. خانقاه این شیخ در حقیقت خانه و خانقاه عبدالله نیز بود. خواجه عبدالله نه تنها از اطلاعات با ارزش شیخ عمو از مشایخ بهره‌مند می‌شد بلکه خانقاه او نیز جائی مناسب برای کسب اطلاع از مشایخ دیگر از آیندگان و روندگانی بود که به آنجا می‌آمدند. جامی در نفحات‌الانس از گفتهٔ پیر هرات سخنانی دربارهٔ شیخ عمو آورده است که از نظر رابطهٔ آن دو با یکدیگر و موقعیت پیر هرات در خانقاه او پر ارزش است:

«شیخ‌الاسلام گفت که شیخ عمو خادم خراسان بود. وی پیر فرشاد منست یعنی آداب و رسوم صوفیان از وی آموخته‌ام و عمو مرید من بود با مریدی من ویرا، و من همکاسه‌ی وی بودمی، و چون وی نبودی من بر جای وی بودمی، و چون به سفر بودی نامه‌ها هم به من فرستادی... مشایخ وقت را دیده بود و وی را نواخته بودند و وی خدمت‌های نیکو کرده بود ایشان را و راحت‌ها رسانیده...»[۱]

این رابطهٔ عجیب پیری و مریدی متقابل، نشان دهنده قرب و حرمت پیر انصاری نزد کسی است که به سبب خدمت‌هائی که به مشایخ خراسان کرده بود لقب خادم خراسان یافته بود. عبدالله چه وقت با شیخ عمو آشنا شده است و در چه سالی در خانقاه او مقیم شده است روشن نیست. از اشارتی که در نفحات‌الانس وجود دارد دانسته می‌شود که این آشنائی از دیرباز پدید آمده بود، چه بهنگامی که خواجه‌ی امام یحیی عمار بر سر منبر سخن از جانشینی عبدالله می‌گفت و عبدالله در آن زمان کودك بود و شاید چهارده سال داشت، شیخ عمو نیز در آن مجلس حاضر بود و پس از آن به عبدالله گفته بود که مراد از عبدالله او بوده است[۲]. و نیز

از سخنی کـه پیر هرات دربـاره اشتیاق خویش بـه دیدار ابوالعباس قصاب آملی می‌گوید و وعده‌ای کـه شیخ عمو به وی می‌دهد و می‌گوید تـرا ببرم؛ و برآورده نمی‌شود، چنین می‌توان استنباط کرد که باید عبدالله در سنی بوده باشد که بی‌همراهی شیخ عمو نمی‌توانسته است از هـرات به آمل برود[3]. امـا از طبقات الصوفیه چه مطالبی می‌توان بدست آورد؟

شیخ عمو شاگـرد و مـرید احمدبـن محمدبن‌الفضل معـروف به ابوالعباس نهاوندی است که او خود شاگرد و مرید جعفر خلدی بوده است و این شیخ ابوالعباس نهاونـدی به ابواسماعیل احمدبـن محمدبن حمزه لقب «عمو» داده بود و پیرهرات معنی و مراد ازین لقب را توضیح داده است: «عمو سالار بود»[4]. یادآوری این نکته ضروری است که دوبورکوی در بیان احوال پیرهرات و ارتباط او با شیخ عمو، نام شیخ عمو را احمدبن محمدالفضل ابوالعباس نهاوندی ذکر کـرده است[5] در حالیکه این شخص پیر شیخ عمو است. همچنین در تبیین معنی عمو بی‌توجه به‌آنچه که در طبقات‌الصوفیه آمده است «عمو» را متواضع و فرمانبردار و بـرادر پدر «عم» معنی کرده است و توضیح داده است که این لقب برای آن به‌او داده شده بود تا به‌اصل و نسب خویش غره نباشد. با مطالعات سالیان دراز کـه دوبورکوی درباره پیرهرات انجام داده است بعید می‌نماید کـه پیرشیخ عمو را بـا خود او یکی دانسته باشد و نمی‌دانیم ایـن اشتباه چگونه پیش آمده است. امـا در مـورد معنی عمو با وجود توضیح طبقات‌الصوفیه، نمی‌توان گفت که مراد از لقب عمو همان چیزی است کـه وی استنباط کـرده است مگر آنکه دوبورکوی بـود (به ضم یا وفتح واو) را بود (ماضی بودن) خوانده باشد که در ایـن صورت «سالار بودن» شیخ عمو نعتی است که پیرهرات به‌او ارزانی داشته است؛ و این نادرست است.

متأسفانه از داستان ملقب شدن شیخ ابواسماعیل احمدبن محمدبـن حمزه از سوی پیرش، ابوالعباس نهاوندی، به لقب «عمو» به‌سبب شهرتی که این داستان درآن روزگار داشته است؛ وگردآورندهٔ طبقات‌الصوفیه نیز آنـرا می‌دانسته است و

با ذکر کلمه «القصه» از آن گذشته است، بی‌خبرمانده‌ایم. احتمال آنکه این لقب به‌وی به‌سبب خدماتش به مشایخ داده شده باشد بسیار است. چنانکه‌گفتیم وجود خواجه عبدالله درخانقاه شیخ عمو و ارتباطش با او از جهات مختلف برای پیرهرات سودمند بود. یکی ازین سودمندیها مجموعه اطلاعات با ارزشی بود که وی از مشایخ داشت و پیرهرات بخشی از آنرا در طبقات‌الصوفیه منعکس کرده است:

شیخ عمو با ابوالعباس نسائی درمکه دیدارکرده و برخی از اقوال او را برای پیرهرات نقل‌کرده است[6]. همچنین حکایتی از زبان او دربارهٔ اشراف دو کودک بر شیخ بوالحسن مزین در طبقات‌الصوفیه نقل شده است که خواجه عبدالله تردید خویش‌را از انتساب این حکایت به‌بوالحسن مزین پنهان‌نکرده وگفته است «پندارم که این حکایت‌کسی دیگر را بوده، عمو مزین را گفت»[7].

همچنین وی به هنگام توقف در مکه شیخ بوالخیر حبشی را دیده بود و داستانی را که عمو خود شاهد آن بوده است دربارهٔ وی نقل کرده است[8]. این دیدار از آن مقدار اهمیت برخوردار بوده است‌که شیخ عمو وعباس بدان فخر می‌کرده‌اند[9]. شیخ عمو سیروانی‌کهین را دیده بود و این اوست‌که سخن معروف سیروانی را دربارهٔ زیارت پیران خراسان نقل می‌کند[10]. بوبکرمفید را نیز دیده بود[11]. در سال ۳۷۰ شیخ عمو به بخارا رفت و با بوبکر پالیزوان دیدار و صحبت کرد و هنگامی که بر سرخوان او نشسته بود بوبکر پالیزوان با وی از جنید سخن‌گفت[12]. عمو قصد زیارت و دیدار حصری را نیز داشت؛ ولی هنگامی‌که از سفرحج باز می‌گشت خبر مرگ او را شنید[13]. وآن طورکه از سخنان پیرهرات بر می‌آید شیخ عمو یك بار به‌سبب سخنی‌که بوبکرفراء به‌وی گفت، فسخ عزیمت سفرقبله کرد. تأثیر بوبکر فرا در وی بدان پایه بودکه‌گفت: «ارمن بوبکرفراء ندیدمی، من صوفی نبودمی»[14] وی ابوبکر سوسی صوفی را نیز دیده بود[15].

داستان محمد طبرانی که در آغاز مطرب بود و پس از سماع در مجلس ابوبکرصوفی توبه‌کرد وکارش بدانجا رسیدکه پس ابوبکرسوسی صوفی او را به‌پیری

خانقاه بنشاندند، از روایات شیخ عمو در طبقات‌الصوفیه است[۱۶]. شیخ عمو خلف مغربی را نیز دریافته بود، چند بیت از اشعار او بر اساس روایت شیخ عمو در طبقات الصوفیه آمده است[۱۷].

باب فرغانی نیز از مشایخی است‌که شیخ عمو به زیارت و صحبت وی نائل شده است و به هنگام حملهٔ سرکب به شهر، شیخ عمو در خانقاه باب فرغانی بوده است‌که‌کسی می‌آید و از باب می‌خواهد تا دعائی‌کند.

باب‌که برکنار آتشدان نشسته بود آفتابه را با پای خود می‌زند و می‌گوید «افکندمش» و همانگاه سرکب بر دروازهٔ شهر از اسب سرنگون می‌شود[۱۸]. از گفتگوی پیرهرات با شیخ عمو معلوم می‌شودکه وی ابوعلی سپاهانی را نیز دیده‌و از وی برای خواجه عبدالله انصاری حکایت‌کرده بود[۱۹].

شیخ عمو لیث پوشنجه را نیز دیده بود و نه تنها داستان یاران لیث پوشنجه را پس از مرگ او برای پیرهرات نقل‌کرد بلکه او را برسرگور لیث پوشنجه و یاران او در خدابان برد و گور یك یك آنان را به شیخ نمود و احوالشان را بیان کردکه سخت موردپسند وخوش‌آمد خواجه عبدالله قرارگرفت.[۲۰] وهمچنین شیخ عمو دربارهٔ بوعبدالله دونی و اصحاب او و ابوالحسن طرزی و روش آنان اطلاعات سودمندی به شیخ‌الاسلام داد[۲۱]. داستان قحطی مکه و زن خواستن صوفیان از جمله شیخ‌احمد جوالگر وتنها نان خوردن او، چه درمکه و چه در خراسان، از مجموعه اطلاعات شیخ عمو که شیخ احمد جوالگر را دیده بود در طبقات‌الصوفیه راه یافته است.[۲۲] شیخ عمو بوعلی دقاق را نیز دیده بود و در مجلس او حضور یافته بود[۲۳].

بدون تردید آنچه‌که در بالا نقل شد تمامی اطلاعات شیخ عمو نبوده است، موارد فوق آنهائی بودکه پیرهرات بدانها تصریح‌کرده است؛ و از این همه برمی‌آید که شیخ عمو بسیاری از مشایخ زمان خویش را دیده بود. اهمیت دیدار مشایخ نکته‌ایست که بارها در طبقات‌الصوفیه چه از زبان پیرهرات، وچه از زبان پیران و مشایخ دیگر، برآن تأکید فراوان شده‌است. مشایخی‌که شیخ عمو دیدار و صحبت

آنها دریافته بود با یك یا دو واسطه به مشایخ بزرگ پیش از خود پیوند می‌یافتند و در حقیقت این پیوند، پیوند شیخ عمو نیز بـا آنان به شمار می‌آمد؛ و شیخ عمو خود حلقه‌ای درین سلسله بود که شیخ‌الاسلام انصاری را با آنـان می‌پیوست. نزد صوفیه وقوف براحوال مشایخ از طریق افرادی که آنان را دیده بودند درمرتبه‌ای بسیار بالاتر از آگاهی برحال آنان براساس روایات تاریخی و مکتوب قرار دارد.

اطلاع دیگری که درباره شیخ عمو از طبقات‌الصوفیه بدست می‌آید آن است که وی از سوی مادر نیز با خـانوادهٔ صوفیان پیوند داشت چرا کـه محمد نفیسه پدر مادر شیخ عمو است[۲۴]. با آنکه از انتساب پدر او به طریقت و اهل آن سخنی نرفته است به‌آسانی می‌توان حدس زد که پدر او نیز باید اهل طریقت بوده باشد و این موضوع را ازدواج پدر او با دختر نفیسه تأئید می‌کند و این پیوند به خودی خود به اهمیت شیخ عمو می‌افزاید. بعید نیست که خانقاه شیخ عمو خانقاه خانوادگی او بوده باشد که پس از پدرانش به او رسیده باشد.

حرمت شیخ عمو نزد مریدان از برخـورد خواجه علی‌حسن کرمانی بـا او آشکارتـر می‌شود. خواجه علی‌حسن دعوی مریدی شیخ عمو را می‌کـرد و درین دعوی تا آنجا صادق بود کـه تا پیرش، شیخ عمو، زنده بود وی برمسند پیری تکیه نزد. شیخ عمو در رجب سال ۴۱۱ درگذشت[۲۵].

باید یادآوری کنم کـه آقای حبیبی در توجیه ایـن مطلب یعنی تکیه زدن خواجه علی‌حسن کرمانی برمسند پیری خانقـاه به سبب درست نخواندن تـرکیب «پشت باز نگذاشتن» پنداشته‌اند که آن ترکیب «بست باز نگذاشتن» است، وآنرا با «بست نشستن» و «دخیل» ارتباط داده‌اند وچنین معنی کرده‌اند: «یعنی تا وقتی که شیخ عمو زنده بـود وی اقامتگـاه خـود را به طـور بست به روی پناهندگـان باز نگذاشت» و در توجیه دیگر گفته‌اند: «اگـر پشت باز نگذاشتن را به معنی ترك و پدرود گفتن بگیریم یعنی تا وقتی که شیخ عمو زنـده بود اورا ترك نکرد و خدمت می‌کرد»[۲۶].

اما خانقاه شیخ عمو ـ زندگی درین خانقاه غیر از ارشاد و تعلیم و آشنائی با آداب و رسوم صوفیان این فرصت مغتنم دیگر را نیز برای پیرهرات بوجود آورده بود که با مشایخ دیگر که از خانقاه‌های دور و نزدیك به‌آنجا می‌آمدند آشنا شود و اطلاعاتی در مورد برخی دیگر از صوفیه، از این دیدارکنندگان به دست آورد. نمونه‌ای ازینگونه کسب اطلاع معلوم‌کردن احوال و زندگانی شیخ ابوالعباس قصاب آملی است از مریدان و شاگردان او که همواره به خانقاه شیخ عمومی آمدند و به‌این ترتیب اگر آرزوی دیدار عبدالله برآورده نمی‌شد ـ چنانکه در مورد قصاب آملی روی داد ـ رفت و آمدهای میان خانقاه حصول اطلاعات درست از آنان را برای خواجه عبدالله ممکن و میسر می‌ساخت[۲۷].

ابوعبدالله طاقی

شیخ‌الاسلام انصاری در طبقات الصوفیه چند بار از طاقی یاد کرده است و همانطور که در بخش مشایخ مورد علاقهٔ او آمده است طاقی یکی از ده تن مشایخی بود که او در آخر عمر برگزیده بود. طاقی مرید و شاگرد شیخ موسی عمران جیرفتی بود[۲۸]. در مقامات پیر هرات از طاقی به عنوان پیر و استاد شیخ‌الاسلام در اعتقاد حنبلیان یاد شده است. آن وقت که خواجه عبدالله طاقی را دیده است طاقی پیر و نابینا بوده و هیبتی داشته است که در کمتر کسی دیده شده بود. وقتی که او درگذشت (۴۱۸) خواجه‌عبدالله بیست و دو سال داشت. وی خواجه عبدالله جوان را احترام و تعظیم می‌داشت، و به گفتهٔ پیر هرات در کار او دورفرا بود و در خطاب به وی گفته بود که «عبدالله با منصور است سبحان‌الله آن چه نور است که الله تعالی در دل تو نهاده». شیخ‌الاسلام بعدها دربارهٔ این سخن طاقی گفت: «چهل سال بربایست آمد تا من بدانستم که آن نور چیست که وی می‌گفت»[۲۹].

آنچه در مقامات و نفحات دربارهٔ طاقی آمده است همین است، ولی آنطور که از مطالب طبقات‌الصوفیه برمی‌آید خواجه عبدالله با شیخ بوعبدالله طاقی پیوسته

در ارتباط بوده است. وی یکبار گروهی از یاران خویش را که خداوندان دل روشن بوده‌اند و آرزوی دیدار و صحبت طاقی را داشته‌اند، با کسب اجازه از طاقی به دیدار او می‌برد و خواهش آنان را در تقاضای وصیت از طاقی با وی در میان می‌گذارد. طاقی از عبدالله می‌پرسد که این گروه متاهلانند، جواب می‌دهد آری. می‌پرسد مکتسبانند، می‌گوید آری. آنگاه یاران عبدالله را چنین اندرز می‌دهد: «سخت نیک از ایدر کار می‌کنید و اهل نیکو می‌دارید و شبانگاه هر کسی بهره‌ی خود از طعام برگیرید و با یکدیگر آرید و با هم بخورید و ساعتی باشید و آنگه پراکنید و ایشان را دعا کرد و برخاستیم» خواجه ماجرای این دیدار و سخنان طاقی را با شیخ عمو درمیان می‌گذارد. شیخ عمو توضیح می‌دهد که شاگردان و مریدان بوعبدالله دونی و بوالحسین طزری نیز چنین می‌کردند تا برجای بماندند[۳۰]. و همین یك مورد نشان می‌دهد که قرب و حرمت خواجه عبدالله نزدیك این پیر چه مایه بوده است. یکبار هم از گفتهٔ طاقی، از زبان محمدبن خفیف خوابی حکایت می‌شود که مربوط به‌ممشاد دینوری است.[۳۱] داستانی نیز از هنگام احتضار عبدالله طاقی در طبقات الصوفیه آمده است که مرتبهٔ او را در تصوف نشان می‌دهد. بیان این داستان به صورتی است که گویا شیخ‌الاسلام خود در آن هنگام بر بالین طاقی حضور داشته است.[۳۲] در مورد دیگر شعری از بعضی از مشایخ صوفیه از زبان او نقل شده است که وی خود برای خواجه و دیگران خوانده است[۳۳].

طاقی در پیر هرات آن‌قدر اثر گذاشته بود که حتی پس از پختگی در سیر و سلوك نیز نمی‌توانست آن تأثیر را فراموش کند، به همین سبب طاقی یکی از ده تن مشایخ صوفیه است که او برای خویش برگزیده بود؛ و چنانکه در نفحات‌الانس آمده است طاقی در بزرگی و تأثیر همتای خرقانی و ابوالحسن بشری سجزی بوده است[۳۴].

ابوالحسن بشری سجزی

از پیران خواجه بوده است و چنانکه گفتیم نام او در شمار دو تن از مهان دیگر، طاقی و خرقانی، یاد شده است. وی مشایخ حرم چون سیروانی، سرکی، ابوبکر طرسوسی و ابوعمرو نجید را دیده بود و به زیارت و دیدار حصری، نوری و ابوزرعه‌ی طبری نیز رسیده بود. شاگرد ابوعبدالله خفیف بود. وصف این دیدارها از گفته خواجه عبدالله نشان دهنده وقوف، آگاهی و دقت سجزی بر احوال آن مشایخ است: «مشایخ بسیار دیده بود چنانکه می‌بایست دید و سخن وسماع از ایشان باز دانست گفت... وثقه بود در روایات...»[35] تأکید پیر هرات بر نحوهٔ دیدار ابوالحسن بشری با مشایخ از اهمیت بسیار برخوردار است زیرا یکی از شیوه‌های انتقال افکار و اطلاع درست بر احوال و اقوال مشایخ، نقل همراه با دقت آن است.

اطلاعات مقامات و نفحات درباره ابوالحسن بشری سجزی به همین مقدار محدود می‌شود که بر اساس آن اندازه تأثیر او را در عبدالله و اکتسابات عبدالله را ازو، به درستی نمی‌توان تعیین کرد. اما بر مبنای مطالب طبقات الصوفیه تا حدودی براین تأثیر و کسب اطلاع می‌توان پی برد.

نخستین بار به‌هنگام ذکر واله که از پیران سری سقطی بوده است، نام شیخ ابوالحسن بشری سجزی در طبقات الصوفیه ذکر می‌شود و داستان رفتن سری سقطی نزد واله برای پرسیدن مسأله‌ای، و توقف یك ساله‌ی او نزد واله و سپس طرح سؤال و دریافت پاسخ، با اسناد درست از زبان ابوالحسن بشری سجزی نقل می‌شود[36]. بار دیگر حین بیان احوال شیخ ابوالعباس سهروردی که از معاصران سیروانی و سرکی بوده است، داستان گریان بیرون آمدن شیخ سیروانی از مجلس سماع صوفیان با تفصیل و ذکر جزئیات از قول ابوالحسن بشری سجزی با سلسلهٔ اسناد آن بیان می‌شود[37] و به این جزئیات از برکت ابوالحسن بشری سجزی به سبب صفات خاص او، دست یافته‌ایم.

در مورد ابوعمرو نجید، جد مادری شیخ عبدالرحمن سلمی، شیخ‌الاسلام

تأکید می‌کند که «شیخ بوالقاسم بوسلمه‌ی باوردی و بوالحسن بشری مرا از وی حکایت بسیار کرده‌اند و سخن بسیار نیکو در معاملت» و پنج جمله از سخنان و تعاریف او را به دنبال این سخن ذکر می‌کند[38]. اطلاعاتی که در بارهٔ بوعبدالله خفیف، استاد و پیر شیخ ابوالحسن بشری، در طبقات الصوفیه آمده است بی‌تردید بیشتر آن مبتنی بر گفته‌ها و حکایات ابوالحسن بشری سجزی است[39]. روایت یك حدیث از رسول اکرم(ص) با اسنادی که از ابوالحسن بشری آغاز می‌شود در طبقات الصوفیه آمده است[40].

به این ترتیب درمی‌یابیم که مراد پیر هرات از ثقه بودن ابوالحسن بشری در نقل حکایات و سخنان مشایخ چه بوده است، و ناگزیر کسب این اطلاعات از وی طی زمان صورت گرفته است که خود گویای استمرار دیدار و صحبت خواجه عبدالله با وی است.

بونصر قبانی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پیر هرات به هنگام ذکر شیخ بوعبدالله با نیك از بونصر قبانی به نام پیر خویش یاد کرده است. در مقامات ذکری ازو نشده است و در نفحات الانس به نام پیر شیخ‌الاسلام از وی یاد نشده است؛ و در این کتاب بونصر قبانی شاگرد شبلی خوانده شده است[41]. بونصر قبانی بوعبدالله بانیک و بوعمرو اکاف را دیده بود و بوعمرو اکاف خود به دیدار جنید نائل آمده بود. وی محدث بود و پیر هرات نزد او حدیث خوانده بود. هم او حکایت کوتاهی از بوعبدالله بانیک دربارهٔ شبلی و جنید برای خواجه عبدالله نقل کرده است.[42] و همچنین او از گفتهٔ بوعمرو اکاف، جواب جنید را به سؤالی دربارهٔ فقر و غنا برای پیر هرات باز گفته است[43].

شیخ احمد کوفانی

در نفحات تقریباً چهار جمله دربارهٔ او آمده است: خادم عمو بود، پیران

بسیار دیده بود، سفرهای نیکو کرده بود وی مرا گفت ما از تو بدانستیم که ما کرا دیده‌ایم. یعنی تو ایشان را شناخته‌ای بحقیقت‌تمام.[44] و درمقامات سخنی ازپیر هرات ازگفتهٔ شیخ احمد کوفانی دربارهٔ پدرشیخ‌الاسلام نقل شده است: «شیخ‌احمد کوفانی‌مرا گفت که این همه‌بکردی وگرد عالم بگشتی، چون پدر خودندیدی»[45].

خدمتگزاری شیخ عمو و همراهی با او در سفرها و احتمالاً سفرهای جداگانه، شیخ‌احمد کوفانی را به منزلتی رسانده بود که اطلاعات او بتواند مورد پسند پیر هرات قرارگیرد. آنچه از دو جمله مقامات و نفحات می‌توان استنباط کرد این است که شیخ‌احمد کوفانی باید زمانی دراز در خدمت شیخ‌عمو بوده باشد و مصاحب پیر هرات. اگر خواجه عبدالله به زیارت و دیدار شیخ‌ابوالعباس قصاب آملی توفیق نیافت، شیخ احمد کوفانی او را دیده بود. زمان توقف و یا دیدارهای او از ابوالعباس قصاب باید مستمر بوده باشد زیرا وی از فریاد و زاری و گویندگی پیوستهٔ شبانه قصاب برای خواجه عبدالله حکایت کرده است[46]. شیخ‌احمد کوفانی غیر از قصاب، ابوبکر سوسی[47] و ابوالحسین جهضم همدانی و ابومنصور معمر اصفهانی را نیز دیده بود[48]. این اوست که آن نیم بیت معروف محمد طبرانی را برای خواجه عبدالله می‌خواند، و وی بعدها سه بیت کامل آنرا باز می‌یابد[49]. پیر هرات حکایات بسیاری‌از شیخ احمدکوفانی نوشته بود وبا آنکه سه‌حکایت از حکایات او را نقل می‌کند در نقد آنها، یك حکایت را با ارزش می‌یابد وآن حکایت بوالحسین هروی است که برای پرسیدن سؤالی از مکه نزد ابوالعباس قصاب آملی آمد[50]. وقتی دیگر شیخ‌الاسلام از وی حکایتی درباره ابومنصور معمر اصفهانی می‌خواهد که شیخ‌احمد کوفانی در پاسخ این درخواست تنها یك جمله را از وی نقل می‌کند که وی گفته بود: «الفقیر عزیز»[51].

شیخ عباس

در طبقات الصوفیه در بیشتر موارد نام شیخ عباس و شیخ عمو با یکدیگر

ذکر شده است. نمی‌دانیم این شیخ عباس که بوده است. آیا او همان شیخ عباس فقیر هروی است؟ بهرحال وی یار و همراه شیخ عمو در سفرها بوده است و شاید هم مانند شیخ احمد کوفانی از خدمتگزاران او. وی از جمله کسانی است که پاره‌ای از احوال و اقوال مشایخ در طبقات الصوفیه از زبان او نقل شده است[۵۲]

شیخ‌احمد چشتی

بی‌تردید یکی از مشایخی که دیدار و مصاحبت او و برادرش خواجه‌اسماعیل چشتی و یاران ومریدانش، اثری ژرف بر پیر هرات‌گذاشته است، شیخ احمدچشتی است. از مندرجات مقامات و نفحات که چون موارد دیگر شباهت و قرابت لفظ و معنی میان آن دو وجود دارد، چنین برمی‌آید که شیخ‌الاسلام انصاری حرمت و عظمت بسیاری برای شیخ‌احمد چشتی و برادر و یارانش قائل بوده است و بویژه حرمت برادر او نزد شیخ‌الاسلام بسیار زیاد بوده است. این اوست که وقتی یکی از مجلسیان پیرهرات ازوی با او سخن گفت، درباره پیرهرات گفت: «این دانشمند شما ازکوی ماست» تأثیر این سخن در خواجه عبدالله به‌آن اندازه بود که‌گفت «خدای داند که از آن سخن وی در سر و دل من چیست یعنی از طمع و آن سخن وی مرا مایه‌ای است». در اثر این سخن بود که پیر هرات دعوت اورا برای رفتن به نبادان پذیرفت و در آنجا بود که برای اولین بار خواجه عبدالله چهل‌واند روز در جمع شصت و دو تن از مشایخ به افشا و بسط علم حقیقت پرداخت و شاید برای اولین بار به سماع و رقص نشست، و به سخن خود او سر و کارش از این دعوت و نشست و سماع و از نبادان خاست[۵۳]. غیراز احمد چشتی و برادرش نام چند تن از مشایخ دیگر که در دعوت نبادان و مجلس کشف و حال و وجد وسماع آن حضور داشتند در مقامات و نفحات آمده است: بوحفص غاوردانی، بشرکواشانی احمد مرجانه، احمد کادستانی و دانشمند بوعطای نبادانی.

شیخ احمد چشتی، شیخ احمد نجار و ابونصر طالقانی و باحامد دوستان

را دیده بود و سه بار به سیر بادیه رفته بود. نه‌تنها او که همه چشتیان با اخلاص و بی‌ریا بودند و هیچگونه سستی را در شرع روا نمی‌داشتند و در امور شرع از خلق بی‌باک بودند[54] و شاید به دلیل این ویژگی‌ها بود که چشتیان مورد توجه و علاقه پیرهرات بودند. در طبقات الصوفیه اطلاعاتی در بارهٔ رفتار آنان بایکدیگر آمده است[55].

داستان مالیدن شیخ احمد چشتی موی سپید خود را به پای شیخ‌الاسلام که در مقامات و نفحات آمده است با تفصیل بیشتر در طبقات الصوفیه آمده است[56] و جز این در این کتاب دوبار هنگام شرح احوال باحامد دوستان از شیخ احمد چشتی یاد شده است و از دیدار او با حامد دوستان سخن رفته است. احمد چشتی داستان آب آشامیدن باحامد دوستان و صبر کردن او را در نوشیدن به سبب آب خوردن مگسی، برای خواجه عبدالله نقل کرده است[57].

بونصر احمد حاجی

یکی دیگر از مشایخی که پیرهرات او را دیده و حکایات و احوال مشایخ را از وی شنیده بود، بونصر احمد حاجی است. وی بنا به‌گفته جامع مقامات و جامی، از پیران خواجه عبدالله بوده است و حصری و ابوالحسین طزری و مشایخ دیگر را دیده است[58]. حکایت رفتن او با شیخ شاه به دیدار حصری که در مقامات و نفحات آمده است در نسخهٔ «د» طبقات الصوفیه نیز آمده است[59] و جز آن حکایت دیگری از زبان او درباره ابوالحسین طزری در طبقات الصوفیه نقل شده است[60].

شیخ بوسلمه‌ی باوردی

نام وی ابوالقاسم بشربن‌محمدبن عبدالله بن‌عبیدالله‌الخطیب، الصوفی، السیاح الابیوردی است و بنا برمندرجات مقامات و نفحات یکی از پیران خواجه عبدالله انصاری. وی به پیری و سالمندی ستوده شده است. مشایخ بسیاری چون ابوعبدالله

رودباری، عباس شاعر، عمروبن نجید و با یعقوب نهرجوری را دیده بود.[۶۱] ولی از مطالب طبقات الصوفیه برمی‌آید که وی علاوه برمشایخ فوق‌الذکر اباعلی المغازلی‌الاصم بغدادی را در اهواز دیده بود و وی شعری از نوری برای بوسلمه‌ی باوردی خوانده بود که او برای پیرهرات نقل کرده است[۶۲]. خواجه به هنگام سخن از عباس شاعر از دیدار بوسلمه‌ی باوردی با وی یاد کرده است و احتمال دارد برخی از اطلاعات مربوط به عباس شاعر از وی گرفته شده باشد[۶۳]. بوسلمه‌ی باوردی حکایات و سخنان بسیاری از ابوعمرو نجید به‌پیرهرات باز گفته است[۶۴] وهمو سخنانی از بوعبدالله رودباری برای خواجه عبدالله انصاری نقل‌کرده است[۶۵].

شیخ اسماعیل دباس جیرفتی

مؤلفان مقامات و نفحات او را نیز درشمار پیران خواجه عبدالله ذکر کرده‌اند پیری روشن و محدث بوده و شیخ مومل شیرازی را دیده بود و از وی حکایات می‌کرد[۶۶]. در طبقات الصوفیه روایتی دربارهٔ ذوالنون مصری با اسنادی که شیخ اسماعیل دباس جیرفتی برای شیخ‌الاسلام نقل کرده، آمده است.[۶۷]

شیخ ابومنصور گازر

در نفحات ازوی بنام کسی یاد شده است که پیرهرات او را دیده بود و ازو به‌صفت درویشی بشکوه یاد می‌کند که مشایخ بسیار و از جمله شیخ احمد نجار استرآبادی و ابونصر سراج صاحب «لمع» را دیده بود. وی در نظر خواجه عبدالله مه از شیخ‌عمو بود[۶۸].

با یعقوب کورتی

مطالب طبقات الصوفیه و مقامات دربارهٔ ابویعقوب کورتی با یکدیگر منطبق است[۶۹]. پیرهرات می‌گوید: من اورا دیده‌ام پیر روشن بود و صاحب وقت وکرامات.

از مظاهر با یعقوب کورتی این بود که وی پیوسته لتی در دست داشت که استره‌ای بر میان آن بسته بود و چون از وی دربارهٔ آن پرسیدند گفت: این هم فنی است.[۷۰] در طبقات الصوفیه از گفتهٔ شیخ معمر مالکی حکایتی از ابویعقوب کورتی نقل شده است[۷۱].

شیخ ابوعلی زرگر

به گفته مقامات و نفحات شیخ ابوعلی زرگر نیز از پیران شیخ‌الاسلام بوده است و شاگرد ابوالعباس قصاب آملی. وی از ابوالعباس برای شیخ‌الاسلام حکایت کرده است[۷۲]. از این شخص در طبقات‌الصوفیه نام برده نشده است. غیر از این صوفی، نام شیخ‌علی بوته‌گر و شیخ ابوعلی کیال و شیخ ابوسعید معلم در مقامات و نفحات‌الانس در شمار پیران خواجه عبدالله انصاری آمده است که هیچگونه نشانی از آنان در طبقات الصوفیه دیده نمی‌شود[۷۳].

ابوالحسن نجار

این شخص که از زبان شیخ‌الاسلام در نفحات‌الانس، بشکوه و بزرگ وصف شده است و کسی او را نمی‌شناخته، از هلال خادم حصری دربارهٔ او برای شیخ‌الاسلام حکایت کرده است[۷۴]. در طبقات الصوفیه از شخصی به نام محمد نجار یاد شده است که از گفتهٔ او و بوعبدالله باکو سخنی از ابوالحسن مزین صغیر نقل شده است[۷۵].

پیر محمد کشور

وی از پیرانی است که به گفتهٔ مقامات و نفحات، شیخ‌الاسلام یکبار با وی تا چهل روز در وصال بود و او این وصال را تا هشتاد روز ادامه داد[۷۶].

محمد شگرف

شیخ‌الاسلام این پیر را نیز دیده بود و وی برای او حکایت کرده است[۷۷]. در طبقات الصوفیه، پیر هرات داستانی از زبان محمد شگرف دربارهٔ یك تن از لشکریان سبکتکین با روستائی اهل هرات، نقل کرده است[۷۸]. و در مورد دیگر که از انصاف سخن می‌رود پیر هرات نظر او را دربارهٔ انصاف نقل می‌کند[۷۹].

ابوعبدالله باکویه شیرازی

وی یکی از مشایخی است که خواجه عبدالله در سفرهای خویش به نیشابور و ری و در بازگشت از ری، به خانقاه وی فرود می‌آمده است و محل اقامت او در نیشابور خانقاه ابن‌باکویه شیرازی بوده است. از گفته‌های پیر هرات در مقامات و نفحات برمی‌آید که وی از این شیخ که سفرهای نیکو کرده بود و همه مشایخ جهان را دیده بود به انتخاب، سی‌هزار حکایت و حدیث نوشته است[۸۰]. پیر هرات به هنگام دیدار و مصاحبت با ابن باکویه (۴۱۷ و ۴۲۴) با آنکه هنوز جوان بود، در دانش‌های زمان خویش بدان پایه رسیده بود که در نیشابور مورد تعظیم، اکرام، تقدیر و تحسین مشایخ و علما قرار گیرد و ابن باکویه یکی ازین جمله بود که او را بر پای می‌خاست و تعظیم تمام می‌داشت[۸۱]. نوشتن سی‌هزار حکایت و حدیث از ابن باکویه مستلزم توقف دراز درخانقاه او و صحبت و دیدار با اوست، اگر چه این توقف و دیدار در سه نوبت بوده باشد، تا چه رسد به مباحث دیگر که ممکن بود میان این پیرسالخورده و مشایخ جهان دیده، و شیخ‌الاسلام جوان پیش آید. از نظر پیر هرات، ابن باکویه ملکی بود در لباس تصوف که از علوم نصیبی وافر داشت و دارای فراستی عظیم بود.

جامی در نفحات‌الانس از دیدار و صحبت ابن باکویه با ابو عبدالله خفیف شیرازی و ابوالقاسم قشیری و ابوسعید ابوالخیر و محمدبن احمدآملی و احمدبن الحسین‌بن منصور الحلاج و شیخ ابوالعباس نهاوندی خبر می‌دهد[۸۲]. و از دیدار و

صحبت او با مشایخ دیگری چون عبدالواحدبن بکر[83] بوطیب فرخان، بکران‌بن احمد جیلی، احمدبن‌عطا رودباری[84]، محمد نجار استرابادی[85]، ابوعبدالله رودباری[86]، عبدالواحد سیاری[87]، عبدالوهاب‌بن احمدالانباری[88] از طریق طبقات الصوفیه باخبر می‌شویم که هرکدام ازین بزرگان با بزرگان مشایخ پیشین مرتبط بوده‌اند.

تردیدی نیست که پیر هرات از دیدار و مصاحبت چنین پیری تنها به فیض نقل سی هزار حکایت و املای سی هزار حدیث بسنده نکرده است بلکه چیزهای دیگری در عرفان و تصوف نیز از او آموخته است. داستان سفر قبلهٔ پیر هرات و حرکت او از خانقاه ابن باکویه بسوی ری و بازگشت او از ری و دیدار با خرقانی و مراجعت او به نیشابور و سخن ابن باکویه به هنگام عزیمت او و نقل آن در بازگشت، خود دلیل نوعی ارشاد خواجه عبدالله از سوی ابن باکویه است[89].

از مطالب طبقات الصوفیه نیز به حرمت و قبول زیاد ابن باکویه نزد خواجه عبدالله پی می‌بریم. پیر هرات از بوعبدالله باکو دربارهٔ حلاج سؤال کرده است و جواب شنیده[90]. حلاج شخصیتی بود که بسیاری از مشایخ را احوال و اقوال او در دنیائی از حیرت و شگفتی و تردید و دودلی فرو برده بود. پرسشی چنین حساس از هر کسی، آنهم بوسیلهٔ خواجه عبدالله، نمی‌تواند بعمل آید. پرسنده در پاسخ کننده باید آن مایه ادراک و آگاهی، همراه با اعتقاد و قبول، سراغ داشته باشد که پاسخ او بتواند راه‌گشای پرسنده باشد. باید به یادداشت که ابوعبدالله باکو با احمد پسر حسین منصور حلاج در خجند دیدار و صحبت کرده بود[91].

موضوعی دیگر که باز هم آرای موافق و مخالف مشایخ پیرامون آن کم نیست، موضوع «سماع» است. پیر هرات در دیدارها و مصاحبت‌های خویش با ابن باکویه بر سر این موضوع نیز با وی صحبت کرده است و از اطلاعات و آرای او سود برده است[92]. جز این‌ها بدیهی است که از مجموعه‌ای که پیر هرات به انتخاب خویش از حکایات و سخنان شیخ ابوعبدالله باکو فراهم آورده بود، جلوه‌هائی در طبقات الصوفیه او یافته شود. تعداد اقوال و حکایاتی که پیر هرات از زبان

ابن باکویه نقل کرده است به استثنای آنچه از زبان شیخ عمو نقل شده است با هیچیك از کسانی که وی با آنها دیدار و مصاحبت داشته است، قابل قیاس نیست[۹۳].

خرقانی

داستان دیدار پیر هرات با خرقانی هم از آغاز با نوعی جذبه و شوق همراه است. خواجه عبدالله انصاری در سال ۴۲۴ دوباره به عزم سفر قبله از هرات بیرون رفت. از قضا این سال نیز قافله را بار نبود. پیر هرات در بازگشت از ری به سوی خراسان، بەدیدار خرقانی رسید. تأثیر دیدار خرقانی در خواجه عبدالله به اندازه‌ای بود که وقتی که دوباره به نیشابور و به خانقاه ابن باکویه رسید، ابن باکویه از شیخ ابوالفرج که از دوستان عبدالله بود خواست تا آنچه را که وی به هنگام عزیمت عبدالله از نیشابور به سوی ری، با آنان گفته بود در حضور او باز گوید. شیخ ابوالفرج سخنان ابن باکویه را که درحقیقت منع عبدالله از سفر وسیاحت؛ و نشستن و از «او» با دیگران گفتن بود، تکرار کرد. خواجه عبدالله در جواب سخن او با توجه به‌آنکه قصد اصلی او سفر زیارت قبله بود، گفت: «لیکن خرقانی را می‌بایست دید یعنی سفر من برای آن بود»[۹۴].

خرقانی چنانکه از گفتار پیر هرات در طبقات و منابع دیگر برمی‌آید شخصی امی بود که «الحمد» را «الهمد» می‌خواند[۹۵]. این شیخ امی که شیخ ابوالعباس قصاب آملی درباره‌ی وی گفته بود «این بازارک ما با خرقانی افتد»[۹۶] چه داشت که شیخ‌الاسلام را یکباره دگرگون کرد تا آنجا که خود را خرقانی و خرقانی را خود یافت[۹۷]؟ اطلاعات مقامات و نفحات درباره خرقانی و پیر هرات نیز همان مجموعه اطلاعاتی است که در طبقات الصوفیه آمده است جز یکی دو مورد که در واقع مکمل آن اطلاعات است.

نخست آنکه خرقانی در میان سخن از عبدالله خواست تا با وی مناظره کند ودیگر آنکه خود را جاهل (عامی) وعبدالله‌را عالم خواند[۹۸]. درطبقات‌الصوفیه

سخنی از مناظره‌ای که انجام شده باشد در میان نیست. شیخ‌الاسلام جوان در برابر این پیرکه هر چه در دل جوان می‌گذشت آنرا جواب می‌گفت، چه مناظره‌ای می‌توانست بکند، علم‌این در برابر اشراف آن چه جلوه‌ای می‌توانست داشته باشد؟ خواجه عبدالله می‌گوید از وی پنج سؤال کردم سه به‌زبان و دو بدل، همه را جواب گفت. و در تمام این احوال دستهای عبدالله را در میان دو دست خویش گرفته بود یا به‌گفتهٔ جامی درمیان دو ران خویش[۹۹]، کسی‌که دست محمود غزنوی را نگرفته بود اینك دست شیخ‌الاسلام جوانی را در دست داشت و از آن بی‌خبر بود و نعره‌ها می‌زد و آب چون جوی از چشمان وی می‌رفت و سخن می‌گفت[۱۰۰]. این تعظیم و کرامت‌که با عبدالله می‌رفت مریدان خرقانی را به شگفتی وا می‌داشت زیرا تاآن وقت ندیده بودند که پیر کسی‌را چنان تعظیم‌کند و نیکو دارد. عبدالله جواب مریدان را با جملهٔ کوتاه: «زیرا که مرا به‌وی فرستاده بودند» داد. این‌جمله یادآور سخنی است‌که عبدالله پس از این دیدار به‌این باکویه‌گفت.

خواجه عبدالله تا این سال‌که به‌دیدار خرقانی رسید پیران فراوان دیده بود و سخنان فراوان شنیده بود؛ ولی در یك ساعت که با خرقانی بود، از نمازپیشین تا نماز دیگر، آن همه سخنان که شنیده بود و آن همه پیران‌که دیده بود، همه او را تمام شد[۱۰۱]. آیا این دیدار وآن‌تأکید برجهل و علم، خودگویای واقعیتی دیگر و گشودن دریچه‌ای به جهانی دیگر، جهان علم حقیقی، برای شیخ‌الاسلام جوان نبود؟ این سخن پیرهرات که‌گفت «مشایخ من در حدیث و علم شرع بسیارند اما پیر من در این‌کار یعنی در تصوف و حقیقت شیخ‌ابوالحسن خرقانی است»[۱۰۲] به‌گونه‌ای دیگرهمین معنی را تائید می‌کند. در حقیقت این شیخ‌ابوالحسن خرقانی بود که اورا با علم تصوف آشنا ساخت. مگر نه این است که چند روز پیشتر از دیدار با خرقانی، او با شیخ محمد قصاب دامغانی شاگرد ابوالعباس قصاب آملی دیدارکرده بود؟ پیش ازآن نیز بارها اورا در هرات درخانقاه شیخ عمو دیده بود و مدتها با وی صحبت کرده بود و به‌سخن خود پیرهرات «اورا به‌چشم و دل محمد قصاب بزرگ

نمودند» و محمد قصاب عبدالله را تعظیم تمام داشت و حتی بـا وی به بازار آمد ـ بازاری که سی سال آنرا ندیده بود ـ و در خرید بـا شیخ‌الاسلام و یـارش موافقت کرد؛ با ایـن همه این خرقانی بود که عبدالله را بشناخت[۱۰۳].

خرقانی در او چه دید و با او چه گفت کـه محمد قصاب ندید؟ خرقانی در میان سخن اورا گفت: «او باخضر صحبت پـا وی توبه کن واز از هری شبی به‌مکه شوی از آن توبه‌کن»[۱۰۴] تا آن روز همه بزرگان و مشایخ عبدالله را تعظیم و اکرام کرده بودند و حرمت داشته، از حافظه عجیب و پایه‌ی علم او با وجود اندکی سال، در شگفت بودند، عبدالله باکویه شیرازی اورا شایسته‌ی آن مـی‌یافت که بنشیند و مجلس بگوید و درس بدهد. هیچکس اورا چون خرقانی راهنمائی و ارشاد نکرده بود و به‌او نگفته بود کـه همصحبتی خضر نیز حجابی است چـه رسد به‌امارات و مسائل دیگر که وجوداً تنها در عبدالله موجب حرمت و تعظیم او نزد مشایخ می‌شد. جان عبدالله خـواستار چنین پـیری بـود و دلش سوختهٔ چنین سخنی؛ و مـراد از شناخت خرقانی نیز همین بود.

خواجه عبدالله پیش از ایـن سخنی از خرقانی شنیده بود کـه معنی آن را به‌درستی در نمی‌یافت. شنیده بود کـه خرقانی‌گفته است صوفی غیر مخلوق است. عبدالله تا پیش ازین‌دیدار همیشه «این با آن در می‌آمیخت» یعنی نفس و کالبد را با حقیقت یکی می‌گرفت. چون بـا خرقانی روبه‌رو شد بی‌آنکه سؤالی کرده باشد خرقانی به‌او گفت«این‌که می‌خورد و می‌خسبد چیزی دیگر است، تصوف غیرمخلوق است، نه به نام غیرمخلوق است نام مخلوق است، در آن معنی است آن معنی غیر مخلوق است؛ و صوفی زنده به‌آن است[۱۰۵]».

آیا مجموع آنچه آن پیرامی به‌این جوان عالم‌گفت همه همین بود؟ جامع مقامات پیرهرات مدت دیدار خرقانی و عبدالله انصاری را یك ساعت‌گفته است اما قرائنی در طبقات‌الصوفیه و تذکرةالاولیا وجود داردکه دلالت بر زمـان بیشتر این دیدار دارد. در تذکرةالاولیا از زبان عبدالله انصاری‌گفته شده‌است‌کـه چون با بند

و زنجیر به بلخ رسید شنید که مردمان بلخ بر بامها برآمده‌اند تا اورا سنگباران کنند. پیرهرات علت بند و زنجیرشدن پای خویش را چنین بیان کرده است «... در همه راه با خود اندیشه همی‌کردم که به همه حال براین پای من ترك ادبی رفته است چون در میان شهر رسیدم گفتند مردمان سنگ بر بام آورده‌اند تا در تو اندازند، اندرین ساعت مرا کشف افتاد که روزی سجاده‌ی شیخ (ابوالحسن خرقانی) باز می‌انداختم، سرپای من بدانجا باز آمد. درحال دیدم که دستهای ایشان همچنان بماند و سنگ نتوانستند انداخت».[۱۰۶] قید «روزی» نشان می‌دهد که باید خواجه عبدالله انصاری حداقل چند روز در خدمت خرقانی بوده باشد. همچنین شنیدن «الهمد» به جای «الحمد» از خرقانی و نقل سخنان بسیاری از خرقانی درباره مسائل و موضوعات اساسی و مهم عرفان و تصوف در طبقات‌الصوفیه و حداقل نقل یك داستان برای خواجه که آنهم در طبقات آمده است[۱۰۷] نیز بر توقف زمان بیشتر شیخ انصاری درخانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی دلالت می‌کند؛ و تازه این‌ها مسائلی است که به سبب نقل آنها در طبقات‌الصوفیه از آن آگاهی داریم ورنه تعیین دقیق آنچه که خرقانی به عبدالله گفته است دشوار بل ناممکن است. از همه‌ی اینها که بگذریم پذیرفتن یك ساعت برای دیدارکسی که آن همه تأثیر در عبدالله به‌جای گذاشت که تنها اورا در تصوف و حقیقت پیرخویش بخواند و با دیدار او سخنان بسیار ومشایخ فراوان شنیده و دیده، اورا تمام شود، نادرست به‌نظر می‌آید. کسی که اعتراف می‌کند اراده و قدرت نهانی اورا به جای زیارت کعبه به‌زیارت خرقانی کشانیده است و در حقیقت غرض از آن رنج و سفر دیدار خرقانی بوده است چگونه پس از رسیدن به خرقانی به دیدار یك ساعته او بسنده می‌کند؟ به احتمال زیاد قید «یك ساعت» برای این دیدار برسبیل مبالغه و نمودن کرامات این دو پیر آمده است.

خرقانی پیری‌منتهی بود. پیرهرات هنگامی که با مریدان خویش از ابوالعباس قصاب آملی و شاگرد و مرید او محمد قصاب، سخن می‌گفت در مقایسهٔ خرقانی و

محمد قصاب گفت: «ار خرقانی برجایید و محمد قصاب، من‌شما را به‌محمد فرستادید نه به خرقانی؛که وی شما را سودتر دارید ازخرقانی، یعنی‌خرقانی منتهی‌بود، مرید از وی بهره کم‌یافتی مگرمنتهی و وی مریدان را به بود»[۱۰۸]. آیا این مقایسه به صورتی دیگر دیدار خرقانی و پیرهرات را تفسیر و توضیح نمی‌کند؟

پیرهرات و ابوسعید ابوالخیر

در طبقات الصوفیه کوچکترین اشارتی به پیرمهنه، ابوسعید ابوالخیر، وجود ندارد. اما در مقامات‌پیرهرات و نفحات‌الانس ومقامات شیخ ابوسعیدابوالخیر و تذکرةالاولیا از دیدار این دوتن بسیار سخن رفته است. پیش‌از آنکه به بررسی علت افتادن نام ابوسعید ابوالخیر از طبقات بپردازیم مطالبی را که در مقامات پیرهرات و نفحات‌الانس جامی آمده است نقل می‌کنیم.

«شیخ‌الاسلام گفت که من دوبار به بوسعید بوالخیر بودم‌ و وی دستار خود از سر فرو گرفته و گلیم مصری خود فرا من داده و شلغم جوشیده در دهان من نهاده و چون به نزدیک وی شدم مرا بر پای خاست تمام و وی مرا تعظیم داشت که اندک کسی را داشتی، لکن مرا با وی نقاری از بهر اعتقاد است و دیگر در طریقت نه طریق مشایخ ورزیدی. بعضی ازمشایخ وقت باوی نه نیک بودند»[۱۰۹].

نیشابور که چند بار خواجه عبدالله درآنجا توقف کرده و باعلما و مشایخ آن ملاقات و دیدار داشته است در این دوره یکی از مراکز مهم علوم اسلامی و عرفان وتصوف بود، به نظر بعید می‌رسد که پیرهرات در این دیدارهای مکرر به دیدار و صحبت شیخ ابوسعید ابوالخیر که از مشایخ معروف و مشهور آن شهر بود نرسیده باشد. خواجه عبدالله انصاری چنانکه پیش‌از این گذشت در نیشابور در خانقاه ابوعبدالله باکویه شیرازی اقامت می‌کرده است. در اسرار التوحید و نفحات‌الانس مطالبی در باره ملاقات‌های مکرر باکویه شیرازی و آمدن ابوسعید ابوالخیر به خانقاه او آمده است[۱۱۰]. به هرحال باشناختی که از ابوسعیدابوالخیر

و پیرهرات داریم «تقاری» که خواجه عبدالله انصاری بدان اشارت کرده است می‌تواند امری بدیهی باشد.

ابوسعید ابوالخیر چنانکه از بررسی اسرارالتوحید و حالات و سخنان او برمی‌آید در ظاهر چندان پای‌بند آداب و سننی که مشایخ طریقت بدان می‌رفته‌اند نبوده است. جائی که مشایخی چون ابوالقاسم قشیری و ابوعبدالله باکو بروی منکر شوند، میدان انکار شیخ‌الاسلام جوان که سخت پای‌بند سنت و مقید به حدود وقیود شریعت بود، فراخ‌تر بود و امکان بروز تقار محتمل‌تر. شیخ‌ابو - عبدالله باکویه شیرازی بر ابوسعید ابوالخیر پنج مورد ایراد گرفته بود که هر پنج‌تای ایرادهای او مربوط به کردارها و رفتارها و سخنانی بود که در ابوسعید ابوالخیر دیده می‌شد، درحالیکه درپیران ومشایخ دیگر دیده نشده بود. البته شیخ ابوسعید ابوالخیر همه این ایرادها را پاسخ می‌دهد و رد می‌کند[111]. ایرادهای ابن‌باکویه جمله‌ی پیرهرات را به یاد می‌آورد که گفت در طریقت نه طریق مشایخ ورزیدی، بعضی از مشایخ وقت (ظاهراً ابن‌باکویه و قشیری) با وی نه نیک بودند.

شیخ ابوسعید ابوالخیر پدیده‌ای شگرف است که گوارش کردار و گفتار و رفتار او برای بسیاری ازمعاصرانش آسان نبوده‌است وشناخت او ازحدود اطلاعات و ادراک امثال ابوبکر اسحق کرامی، رئیس کرامیان نیشابور و قاضی صاعد، رئیس اصحاب رای در نیشابور بیرون بوده است. این دو تن که بطور کلی با مشایخ صوفیه مخالف بودند و با آنان دشمنی می‌ورزیدند، از کسی که دعوی زهد و تصوف می‌کرد، خوردن لوزینه و گوزینه و فواکه الوان و مرغ بریان را نمی‌توانستند بپذیرند. دعوت عام او را برای صرف غذاهای اشرافی آن روزگار برسر خوانی که درآن هریسهٔ گاوان و زیره‌بای مزعفر و معطر گوسفندان و لوزینه‌ی بسیار و هزار شمع برافروخته در روز روشن و عود و گلاب بسیار که یکی می‌سوخت و دیگری را شیخ با دست خویش بر سر مردمان می‌افشاند[112] نه

تنها موافق زهد و تصوف نمی‌یافتند بلکه آنرا نوعی اسراف و خلاف شرع می‌پنداشتند. علاوه براین‌ها او شیخی بود که به جای گفتن تفسیر و اخبار برسر منبر بیت و شعر می‌خواند و نه تنها خود پیوسته در رقص و سماع بود بلکه جوانان را نیز رخصت رقص و سماع می‌داد. ابوبکر اسحق کرامی و قاضی صاعد و پیروان آنان ازپس این شیخ مبتدع بر نیامدند، ناچار دست به دامن سلطان غزنه زدند تا بفرمان او بتوانند پوست شیخ را بر کنند. فرمان سلطان آزادی دست این دو تن در مجازات شیخ بود. اما کار از گونه‌ی دیگر شد و به قول ابوبکر اسحق، شیخ ابوسعید سپاهی را که از سی هزار تبع قاضی صاعد و بیست هزار پیرو ابوبکر اسحق و صد هزار مرد و هفتصد پیل سلطان تشکیل شده بود، به ده من کاک و ده من منقا هزیمت کرد[۱۱۳]. شگفتا که پیرهرات نیز، اگرچه نه مانند پیرمهنه، با فقها و رؤسای مذاهب در هرات از همین نوع گرفتاری‌ها داشت و در رنج بود. با این همه گویا وی هیچگاه این نوآوری‌های ابوسعید را نپذیرفته است.

نام ابوسعید ابوالخیر پس از مرگ او بزرگتر و بزرگتر شد همچنان که هرروز برعظمت و جلال و قبول پیر هرات نیز افزوده می‌شد. این دو تن که تقریباً در یک زمان در دو شهر خراسان هری و نیشابور چنان عظمت و شهرت و قبولی یافته بودند، نمی‌توانستند تاابد بایکدیگر درنقار باشند، نقاری‌که با یک نیمه از شلغم جوشیده می‌توانست برطرف شود. این داستان که به تصریح جامع مقامات پیرهرات و جامی در نفحات‌الانس از گفته خود پیرهرات نقل شده است بعدها در روایت محمدبن منور، از فرزندزادگان شیخ ابوسعید، با استناد به قول چندکس از بزرگان و فرزندان خواجه عبدالله انصاری به صورتی بیان می‌شود که نه تنها از آن بوئی از نقار شنیده نمی‌شود بلکه نمایانگر کرامات شیخ ابوسعید نیز هست.

بنابرروایت محمدبن منور خواجه عبدالله از اینکه بی‌اراده‌ی او پیوسته فحش بر زبانش می‌رفت در رنج بود و درمانی برای این درد نمی‌یافت تا آنکه به دیدار پیرمهنه نائل گشت و شیخ یک نیمه شلغم جوشیده‌ی در شکرسوده گردانیده را

به دست خویش در دهان او نهاد. از آن پس عبدالله از رنج بر آسود و به جای فحش سخن حقیقت بر او گشاده گشت تا آنجا که محمدبن منور از گفته‌ی او آورده است که: «هرچه بر زفان من می‌رود همه از آن نیم شلغم دارم که شیخ بدست مبارک خویش در دهان من نهاده»[114]. تفاوت میان این گفته و سخنان معاصران پیر هرات بویژه از نظر سخن و کلام، و توانائی عبدالله از کودکی در آموختن علوم و شعر و ادب، آشکارتر از آن است که به ردکردن نیازمند باشد.

٦

پیر هرات و مشایخ صوفیه

در سراسر مدتی که پیر هرات در حلقه‌ی تذکیر خویش به تعلیم و ارشاد مریدان می‌پرداخت و احوال و اقوال مشایخ را در گوش جان و دل آنان می‌خواند غیر از نقد حال مشایخ به تجزیه و تحلیل کلمات و اقوال مشایخ و روشن کردن معانی آن برای مریدان نیز می‌پرداخت؛ و خود جز او چه کسی را توان چنین کاری بود؟ وجود همین تحلیل‌ها و تفسیرها و نقدها و نظرهای اوست که کتاب طبقات الصوفیه را بر متن‌های مشابه دیگر برتری می‌بخشد و شاید بزرگترین وجه تمایز و تفاوت میان طبقات او و متون دیگر که در شرح احوال و بیان اقوال و نه‌نقد افکار و احوال تألیف شده است، آن باشد که قصد پیر هرات از بیان سرگذشت مشایخ و نقد احوال و اقوال آنان ارشاد مریدان بوده است نه تألیف کتابی که به بازگفتن پیشامدهای زندگی مشایخ در طریق سیر و سلوک و یا نقل سخنان آنان در مورد مسائل مختلف در حوزه عرفان و تصوف محدود شود. بررسی و مقایسهٔ طبقات‌الصوفیه با متن‌های مشابه دیگر، مجال و حال دیگر می‌طلبد که از حوصلهٔ این مقدمه ـ هرچند که آن نیز از حدود متعارف تجاوز کرده است ـ

بیرون است.

در طبقات‌الصوفیه از همانگاه که از ابوهاشم صوفی سخن گفته می‌شود بوی نقد و مقایسه و تحلیل و تفسیر به مشام می‌رسد. بیان سرگذشت و ذکر نام و سخنان هر یك از مشایخ بر مبنا و معیار نقد و تحلیل نهاده شده است، چنانکه به آسانی این معیارها را می‌توان دسته‌بندی کرد. برای مثال دیدار هر یك از مشایخ را با مشایخ دیگر می‌توان امتیازی به شمار آورد ـ همچنانکه امتیاز نیز بوده است. دیدار کسان، پیمودن مقامات، اقتران، برتری یا فروتری، نظر و سخن دیگران درباره‌ی او، چگونگی کردار و گفتار و حوزه دانش او و... هر یك امتیازی شمرده می‌شود. و چنانکه‌گفته شد نام هیچ صوفیی نیست که با این‌مقایسه‌ی ضمنی همراه نباشد و این خود نشان دهنده دیدگاه پیر هرات در بیان احوال و اقوال مشایخ است. وی بر خلاف دیگران با آنکه خود پیشتاز سجع پردازی و قرینه‌سازی در زبان فارسی است به هیچیك از مشایخ بخاطر رعایت سجع و قرینه امتیازی نمی‌بخشد که احتمالاً درو نبوده است. همچنین است روش او به هنگام ذکر آرا و عقاید و سخن و اندیشه مشایخ. بی تردید سخنان و آرای مشایخی که در کتاب او آمده است به مراتب بیشتر از آنست که ذکر کرده است. درین مورد نیز سنجش و مقایسه و سودمندی به حال مریدان بر کار او حاکم است و به‌همین دلیل نه‌تنها به‌طبقه‌بندی‌شیخ عبدالرحمن سلمی پای‌بند نمانده است بل‌که آن طبقه‌بندی را بارها به‌هم ریخته است. همچنانکه نام یك صوفی، مشایخ همنام او را از طبقات دیگر به خاطر او می‌آورد، نقل سخنی از یکی از مشایخ سخنان دیگران را در همان موضوع در حافظه توانای او تداعی می‌کند و به این ترتیب زمینه‌ی مساعد برای مقایسه و نقدو تحلیل پیش می‌آید. وجود چنین زمینه‌ای در طبقات‌الصوفیه از یك سوی برای علاقمندان عرفان و تصوف غنیمت و میراثی بزرگ و ارزشمند به شمار می‌آید و از سوی دیگر فرصتی گرانبها برای محققان و پژوهشگران در شناخت پیر هرات. چه در این‌گونه موارد است که عمق نظر و ژرفای اندیشه و

عقیده‌ی او بیان شده است. در حقیقت دستیابی به نقدها و تفسیرهای وی درباره مشایخ، و حساسیت او درباره برخی وقبول یا عدم قبول او برخی دیگر را، دستیابی به بخش مهمی از شخصیت عرفانی اوست که بی‌آن هرگونه داوری در مورد وی ناقص و ناتمام خواهد بود.

در طبقات‌الصوفیه به سه گروه از مشایخ برمی‌خوریم که پیر هرات علاقه، حساسیت و ارادت خود را در مورد آنان بیان کرده است:

الف- گروهی که در قدیم مورد علاقه و ارادت او بوده‌اند.

ب- گروهی که دیگران نیز بر بزرگی آنان معترف بوده‌اند.

ج- گروهی کـه در اواخـر عمر برای خویش برگزیده بود که بیشتر آنها از مشایخ متأخر بوده‌اند.

الف- در طبقات الصوفیه می‌خوانیم که:

«در قدیم شیخ‌الاسلام، قدس‌الله روحه، می‌گفت که: من شاگرد یوسف حسین رازی‌ام و مرید حصری‌ام و غلام واسطی‌ام و فدای بوعلی رودباری. گفت هزارو دویست و اند پیرشناسم در این طریق این چند تن جدا کرده‌ام»[1]. از همین یك جمله که با قیدهای شاگرد، مرید، غلام و فدا، بیان شده است به اندازه ارادت او به هر یك ازین چهارتن می‌توان پی برد. حال باید دید که این چهار تن چگونه کسانی بوده‌اند و دلیل ارادات پیر هرات به آنها چیست؟

یوسف حسین رازی

صفت بارز و برجسته‌ی یوسف حسین رازی، ملامتی بودن اوست. خواجه عبدالله انصاری او را امام این طایفه و یگانه‌ی جهان در طریق ملامت و ترك تصنع و ترك جاه و مخلص در کردار و عالم و متدین می‌خواند. وی شاگرد ذوالنون مصری بوده و با بوتراب نخشبی ویحیی معاذ رازی صحبت داشته است. همراه ویار

سفرهای ابوسعید خراز، کسی کـه نزد خواجه‌ی هرات مرتبه‌اش از همگـان برتر است، بوده، و خواهرزاده‌ی عبدالله‌بن حاضر بوده است. عبدالله‌بن حاضر کسی است که شیخ‌الاسلام او را از ذوالنون مصری، استاد یوسف حسین رازی، مهتر می‌داند[۲]. داستان او با خالش که در حقیقت نـوعی ارشاد پیری است مـریدی را، در طبقات الصوفیه آمده است. اظهار شاگردی پیر هرات در حق او موجب آن نمی‌شود که در مواردی مانند آنچه درباره سؤال یوسف حسین رازی از ابوالحسین دراج پیش‌آمده بود بر او یا دیگر مشایخ ایراد نگیرد و آنرا نقد نکند.

ابوالحسین دراج به زیارت یـوسف حسین رازی آمد. یـوسف حسین رازی ازو پرسید کـه: «ارترا در راه کسی سرای آراسته و کنیزک نیکو دادی، آن ترا از زیارت من مانع بودی؟ گفت ار بودی ندانم، الله خود نیازمود مرا بدان» نقد و نظر پیر هـرات درین پرسش و پـاسخ چنین است: «جواب سخت نیکو باز داد و خود ازو نمی‌بایست پرسید»[۳].

حصری

نام حصری در گروه سوم نیز ذکر شده است و نظریات پیر هـرات درباره‌ی او در آن بخش بررسی گردیده است.

واسطی

ابوبکر واسطی که خواجه خودرا غلام او خوانده است از جمله‌ی صوفیان دشوار پسندیست که کمتر کسی از مشایخ مورد قبول او قرار گرفته است. خواجه عبدالله انصاری ضمن یادآوری جلالت قدر او در گزارش حال ابوعبدالله جلامی گوید: «ابوبکر واسطی گفت بـا جلالت خـود که: من مردی و نیم دیده‌ام. آن مرد تمام بگفته که‌که بود، ابوامیه الماحوری و آن نیم مرد بوعبدالله جلا»[۴] دلیل تمامی و ناتمامی این دو مرد از نظر واسطی آن است که ابوامیه ماحوری از دست هیچ

مخلوق چیزی نمی‌خورد و ابوعبدالله جلا از مال مردی می‌خورد که او را علی‌بن عبدالله القطان می‌خواندند[5]. وی از جمله‌ی قدیمان و مهینان اصحاب جنید و نوری بود و به علوم ظاهر احاطه داشت. به گفته‌ی پیر هرات هیچکس در اصول تصوف چون او سخن نگفته است و به همین سبب او را امام توحید می‌نامد و او را برتر از هر کس دیگر در خراسان می‌داند[6]. خواجه عبدالله یکبار دیگر نیز مراتب عقیدت و ارادات خویش را دربارهٔ واسطی بیان کرده است و در آنجا گفته است که: «بر واسطی می‌نگرم» ارزش قید «بر» وقتی آشکارتر می‌شود که آنرا با قیدهای «فرا و فرو» که در مورد دو تن دیگر از مشایخ به کار برده است مقایسه کنیم[7].

واسطی کسی است که شهر به شهر در پی نیوشنده می‌گشت تا آنکه این نیوشندگان را در مرو پیدا کرد و در آنجا ساکن گشت و به همین دلیل سخنان او در حوزه مشایخ آنجا بیشتر ورد زبان بوده است. وی بر سر راه عراق به مرو، به نیشابور آمد و با اصحاب بوعثمان حیری دیدار و گفتگو کرد. وقتی از وی درباره‌ی شاگردان حیری پرسیدند گفت: «صاحب ایشان، ایشان را نیاموخت و دلالت نکرد مگر مجوسیت محض یعنی دوگانگی من و او». پیر هرات از نظر مقام برای واسطی یك استاد می‌شناسد و یك شاگرد. استاد جنید و شاگرد ابوالعباس سیاری[8]. نه‌تنها خواجه عبدالله انصاری سخنان او را در توحید در خورد طاقت خلق نمی‌داند بلکه جنید نیز در نامه‌ای او را از سخن گفتنی که نه به طاقت خلق باشد، برحذر می‌دارد[9].

برخی از سخنان و نظرهای او در گزارش حالش ذکر شده است و از آن جمله نظر او درباره‌ی علم و معرفت است. واسطی علم را ورای معرفت می‌داند. پیر هرات این نظر او را نقد و تفسیر کرده است و گفته که مراد واسطی از علم، علمی است که پس از حصول معرفت حاصل می‌شود و آن علم حقیقت است نه علم ظاهر و علم استدلالی[10].

ابوعلی رودباری

ابوعلی رودباری شاگرد ابوالعباس مسروق بود و با جنید، نوری، بوحمزه و حسین مسوحی صحبت کرده بود و ابوعبدالله جلاد را دیده. خال بوعبدالله رودباری است، نسب او به رؤسا، وزراء و دبیران می‌کشد. عالم، فقیه و حافظ و ادیب بود. خواجه عبدالله او را شاعر صوفیان لقب داده است[11]. وی در تصوف خود را شاگرد جنید و در فقه شاگرد بوالعباس سریج و در ادب شاگرد بوالعباس ثعلب و در حدیث شاگرد ابراهیم حربی می‌داند که پیر هرات او را از این جهات نیز می‌ستاید[12]. شاعری و شعر او مورد تحسین و ستایش خواجه است و در مورد یکی از اشعار او که سه بیت آنرا در طبقات نقل کرده است حسادت خویش را پنهان نداشته و گفته است: «مرا دربن شعر حسد است که هیچکس را جای باز نگذاشته که همه بگفته»[13].

ب ـ مرتبه و قدر مشایخ بزرگ مانند ابوسعید خراز، جنید و نوری و رویم که کم و بیش در آثار دیگر عرفانی نیز مورد تعظیم و اکرام بوده‌اند در طبقات ـ الصوفیه چنین بیان شده است: «شیخ‌الاسلام پس از خراز، رویم را مه نهادی، پس جنید و نوری»[14].

ابوسعید خراز

در سراسر طبقات‌الصوفیه هیچ صوفیی را نمی‌یابیم که به اندازه ابوسعید خراز توجه، حساسیت، حرمت، تعظیم، قبول و علاقه‌ی پیرهرات را به خود جلب کرده باشد تا آنجا که با قاطعیت می‌توان گفت حتی پیران او نیز از آن مایه احترام، تعظیم و تحسین و ستایش برخوردار نشده‌اند. تصور حرمت آمیخته با اعجاب و تحسین او امروز نیز که هزار سال با زمان و زبان خواجه عبدالله انصاری فاصله داریم، از ورای جملات و کلمات به‌آسانی میسر است، چندانکه می‌توان حدس زد که پیر به هنگام سخن از ابوسعید خراز به مناسبت‌های مختلف چه حالتی

داشته است، حالتی که سخن و کلام از بیان آن عاجز است. از نظر پیرهرات خراز غایت است که فوق او کس نیست[15]. این «غایت» در جای دیگر بدینگونه تفسیر و توضیح شده است: «خراز کامستید که پیغامبر بودید از بزرگی، امام این کار اوست»[16] ستایشی برتر ازین در طبقات‌الصوفیه وجود ندارد.

سخن پیرهرات به هنگام مقایسه‌ی خراز با دیگران چنانست که گوئی اورا به‌آن مقایسه مجبور کرده‌اند: «شیخ‌الاسلام گفت که ازمشایخ هیچکس مه نشناسم‌ازو درعلم توحیدهمه و بال‌اند برو، هم واسطی وفارس‌عیسی بغدادی»[17]. درحقیقت‌چاره‌ای هم جز این کار نداشته است. مقایسه‌ی میان خراز و دیگران بـه همین مورد ختم نمی‌شود، درموارد دیگر نیزمیان او و بزرگترین‌چهره‌های تصوف مقایسه‌شده است:

نخستین مقایسه در طبقات‌کـه در حقیقت نام مقایسه بـر آن نهادن نادرست است، میان خراز و بایزیدبسطامی صورت گرفته است. سخن پیرهرات درین مورد چنانست‌که مراد وی ازین‌کار نه‌تنهـا مقایسه بلکه اثبات برتـری مسلم خراز بر بایزید و دیگران است: «اینکه می‌گویند وی (بایزید) سید عارفـان است، خود ژند است. سید عارفـان اواید (یعنی خداوند) ازپس از آدمیان می‌گـوئی احمد عربی، ازپس از اهل این‌کوی می‌گوئی بوسعید خرازاید»[18] که این نیز همان تفسیر «غایت» است که فوق اوکس نیست. همین جمله یکبار دیگر در مقایسه‌ی خراز با باحصری و بایزید تکرار شده است با این تفاوت‌که این بار به‌جای «سید عارفان» «خاتم عارفان» گفته است[19].

اما سخن او در مقایسه‌ی خراز با جنید چنین است: «شیخ‌الاسلام گفت‌کـه وی (خـراز) خویشتن به‌شاگـردی جنید فرا نماید، خود بارخدای جنیداید، از یاران واقـران جنید است و ازومه است». کافی است کـه در ایـن مقایسه به‌معانی «شاگردی» و «بارخدائی» توجه کنیم تا پایه و اندازه‌ی تفاوت میان خراز و جنید از نظر پیرهرات دانسته شود[20]. در مورد دیگردرعین‌آنکه سخن درتحسین و ستایش خراز است پیرهرات خراز، جنید و واسطی را چنین نقد می‌کند و مرتبه‌ی هر یك

را می نمایاند: «در بوسعید خراز ریزگکی لنگی در می بایست که کسی باز و نمی تواند رفت، و در واسطی ریزگکی رحمت می بایست و در جنید ریزگکی تیزی درمی بایست که وی علمی بود»[21]. در دیگران، واسطی وجنید، ریزگکی رحمت و تیزی می بایست وجود داشته باشد که نداشت؛ ولی از ابوسعید خراز باید چیزی کاسته می‌شد تا دیگران با او بتوانند رفت. در واقع در این‌جا سخن از کمال است که به تعبیری همان غایتش می‌توان نامید و میان کمال و نقص تفاوت بیشتر از زمین تا آسمان است.

رویم

رویم چنانکه از بررسی احوال او برمی‌آید وکیل قاضی بود و خداوند چهار بالش و احتشام؛ و از نظر خواجه عبدالله سیدی بود تلبیسی که در حجاب توانگری و مهتری پنهان شده بود[22]. همین تلبیس و چهار و بالش و احتشام سبب شده بود که جنید، بوعمرو زجاج را رخصت دیدار با رویم ندهد تا مبادا حالت ظاهر آن موجب گمراهی این شود[23]. چنانکه همین حال برای کس دیگری که پیش رویم آمده بود و تلبیس رویم از نظر او پوشیده مانده بود و نمی‌توانست چهرهٔ واقعی اورا از پس نقاب ظاهر ببیند و با انکار از رویم درباره احتشام او پرسیده بود و رویم در جواب او گفته بود «بدان می‌آریم که تا پای تاوه در سر بندم و به بازار برآیم و باك ندارم»[24] ولی بوعمرو زجاج بی‌دستوری جنید به دیدار رویم رفت و اورا درآن احتشام و بزرگی مقام دید. جنید از رفتن او آگاه شد و ازوی چگونگی دریافت اورا از رویم پرسید. جواب چیزی بودکه جنید را شادمان کرد.

پیرهرات نیز به‌هنگام رفتن به‌مجلس وعظ و خطابه و تذکیر، جلال و شکوه ظاهری را رعایت می‌کرد ولی در خانقاه و در جمع صوفیان یکی از آنان بود و در خورد و نوش و لباس تفاوتی میان او و دیگران دیده نمی‌شد. او خود در جای دیگر درمورد اینگونه رفتارها نظر خویش را بیان کرده است: «مشایخ آن مه‌اند که ظاهر ایشان چون ظاهر عام بود و باطن چون باطن خاص که شریعت بر تن است

و حقیقت بر جان و سر»[۲۵].

نظر خواجه عبدالله را در مقایسه میان خراز و مشایخ دیگر ازجمله جنید دانستیم. وی میان رویم و جنید که اعتبار او چه در زمان حیات وچه پس از مرگ درمیان مشایخ عظیم بوده است، چنین مقایسه کرده است: «شیخ‌الاسلام گفت که رویم خود را شاگرد جنید می‌نمود، از یاران وی است و مه از وی، و من موئی از رویم دوستر دارم از صد جنید»[۲۶]. حکایتی هم در طبقات‌از رویم و جنید آمده است: رویم و جنید روز آدینه در مسجد با هم نشسته بودند.کسی از جنید دربارهٔی «الهام» سؤال کرد جنید گفت «روز آدینه و مسجد و مسئلهٔی الهام و دل معلق» و از رویم خواست تا به سؤال‌کننده پاسخ دهد. رویم جواب داد و آن کس راضی گشت و برفت[۲۷].

رویم آنگاه که بوعبدالله خفیف از پیش او مراجعت می‌کرد دست بر کتف بوعبدالله خفیف گذاشت و گفت: «ای پسر، . . . این کار جان فدا کردن است نگر به ترهات صوفیان مشغول نشوی» پیر هرات این سخن او را برای مریدان خویش شرح و تحلیل کرده است: «بذل روح نه آن باشد که به غزاشی تا ترا بکشند، آنید که با الله بهرجان خود را منازعت درنگیری. جان و دل و تن در سرکار او کنی و هنوز برخود باقی کنی؛ نه که چون زحمتی از آن او به تو رسد شکایت درگیری»[۲۸]

جنید

جنید در طبقات الصوفیه به تمکن و بزرگداشت امر و نهی ستوده شده است و علت پذیرفته بودن او نزد همه فرقه‌ها همین موضوع دانسته شده است[۲۹]. در مقایسهٔی او و نوری آمده است که «جنید به علم مه بود و نوری به زندگانی، وی شور داشت»[۳۰]. ابواحمد مغازلی نیز نوری را برتر از جنید دانسته است[۳۱]. ابن‌عطا در حق او گفته است: «التصوف خلق ولیس اتابة و مارأیت من‌اهلـه الاالجنید و

ابن‌عطا»[۳۲]. در مقایسه‌ی وی و خراز و واسطی دیدیم که جنید به علمی بودن ستوده شده بود و پیرهرات ضرورت ریزگکی تیزی را در وی یادآوری کرده بود. از نظر جنید علم بر وجد ترجیح دارد[۳۳] و این گونه نگرش او با فقاهت و پای‌بندی‌اش به شرع سازگارتر بود. او شاگرد مهین شافعی بود و در مجلس شافعی فتوی دادن با جنید بود[۳۴]. از بسیاری عبادت او را طاووس العباد می‌خواندند[۳۵]. بوجعفر حداد او را به سبب رجحان علم بر وجد و حال، صورت مجسم عقل می‌نامید[۳۶]. وی دکانی داشت که در ظاهر برای کسب بود ولی هیچ داد و ستدی انجام نمی‌داد[۳۷]. بنابر روایات مؤرخان و تذکرة‌الاولیا، خلیفه‌ی بغداد تا امضای جنید را بر محضری که دیگران برای کشتن حلاج امضا کرده بودند نگرفت حسین منصور را بر دار نکرد و جنید آن روز لباس اهل ظاهر بر تن کرد و سپس بر ظاهر حلاج حکم کرد و امضا[۳۸].

در ماجرای غلام خلیل نیز دست در دانشمندی زد و از محنتی که مشایخ دیگر کشیدند و در طبقات از آن به «محنت صوفیان» یاد شده است، برکنار ماند. به همین سبب بود که نوری او را بر سر جمع سرزنش کرد و حتی از سخن گفتن در تصوف منع کرد[۳۹]. پیرهرات چند بار در طبقات سخنان جنید را نقد، تفسیر و تحلیل کرده است و این نقد و تفسیرها در پاره‌ای از موارد چنان است که بوی ایراد و مخالفت از آن به مشام می‌رسد. از جنید نقل می‌شود که گفت: موافقت با یاران مه از شفقت. شیخ‌الاسلام گفت که: طاعت داری مه از حرمت داری[۴۰]. موافقت نتیجه‌ی حرمت است ولی اطاعت و فرمانبرداری ورای حرمت‌داری است.

در مورد دیگر از قول جنید آورده‌اند که گفت: «سی سال است که بر توحید چیزی نگفته‌ام، از حواشی آن می‌گویم. شیخ‌الاسلام گفت: «دو تن دو سخن گفته‌اند یکی جنید که گفته است که علمی است که سی سال است که بساط آن برنوشته‌اند و مردمان از حواشی آن می‌گویند یعنی علم توحید. من هیچ ندانم که وی چه می‌گوید! که علم توحید را در زبان هیچ بهره‌ای نیست؛ و دیگر بوبکر

کتانی می‌گوید که علم تصوف کمینه آنست که تو درنیابی. این نیکو بگفته»[41].

از جنید پرسیدند که دل کی خوش بود؟ گفت آن وقت کـه او در دل بود. شیخ‌الاسلام گفت که نه او در دل جایگـیر است، قرب ازو در تحت تقدیر است... در دل یاد الله بود و مهر الله بود و نظر الله بود. شیخ‌الاسلام گفت که: دانی که دل کی خوش بود؟ که او ناظر بود. دانی که کی خوش بود؟ که او حاضر بود...»[42]

نوری

نوری در نظر پیرهرات از جهت زندگانی و شور و تیزوقتی برجنید ترجیح داشت. مشایخ بغداد نوری را صاحب وفـا و جنید را صاحب حـرمت و رویـم را خداوند ادب می‌دانستند[42]. در تاریخ تصوف نوری متعلق به آن گـروه از مشایخ است که در محنت صوفیان در بغداد در برابر مخالفان ایستادگی‌ها کـرد. معروف است که هنگامی که به قصد ارعاب می‌خواستند یکـی از صوفیه را بکشند نوری پای پیش نهاد و خواست تا اول او را بکشند. مشایخ دیگـر نیز چنین کـردند و برای کشته شدن بریکدیگر سبقت می‌جستند. این پیشی جستن‌ها با چنان صداقت و حالتی همراه بود که جلاد را سرگشته و حیران کرد و نتیجه خـلاصی همگنان بـود. نوری همیشه تسبیح در دست داشت. وقتی از وی پرسیدند کـه آیا با آن تسبیح می‌خواهد ذکر حق را جلب کند «گفت نه، به‌این تسبیح می غفلت جویم»[43]. وقتی دیگـر ازو پرسیدند کـه «الله به چه شناختـی؟ گفت به الله. گفتند پس عقل چیست؟ گفت عاجزیست، راه ننماید مگر برعاجز». پیرهرات این سخن او را با سخن ابراهیم دهستانی که گفت: جز زو او نشناسد، یعنی او به او بتوان شناخت، یکی می‌داند و پس‌از آن به تبیین و توضیح عقل از نظر صوفیه می‌پردازد[44].

نوری روزی از سمنون خـواست تا با وی از دوستی سخن گـوید. «سمنون گفت از دوستی او ترا یا از دوستی تو او را؟ گفت از دوستی او مرا. سمنون گفت: طاقت نداری، و نه در آسمان و زمـین چیز و کس. نوری گفت: دی همه روز با

خضر می‌گفتم و دوست می‌شنید و می‌پسندید، یا نه زبان من خشک گردید. شیخ ـ الاسلام گفت که نوری از وجد می‌گفت و سمنون از رشک»[۴۵].

ج- جز این چند تن که نظر خواجه عبدالله انصاری را در مورد آنها بیان کردیم پیرهرات درآخر عمر ده تن دیگر از مشایخ صوفیه را برگزیده بود: «شیخ ـ الاسلام به آخر عمر این تنی چند از مشایخ جدا کرده بود از متأخران و اختیار که ایشان جدااند: شیخ بوالخیر تیناتی و قرافی و حصری و علی بنداد صیرفی و نصرآبادی و سیروانی کهین و نهاوندی و قصاب و خرقانی. این ده تن گفت جدااند»[۴۶].

ابوالخیر تیناتی

وی با جنید و بوعبدالله جلا و مشایخ دیگر صحبت داشته و پیر هرات او را به تیزی فراست و یگانگی در توکل ستوده است. زینهار زمین در وقت خویش و مشرف بر احوال خلق بوده است[۴۷]. آنچه در احوال و افکار او بیشتر جلب توجه می‌کند مخالفت او با اظهار کرامت است که از نظر وی نوعی ریاکاری است و بدعت. وی با سفرهائی که از آن بوی ریا و تظاهر می‌آمد مخالف بود و به نظر او در کنجی نشستن و روی فرا او کردن بر اینگونه سفرها ترجیح داشت[۴۸]. گفتگوی او با بوصالح حدثانی دربارهٔ سفر جالب است. وی این سفرها را پراکندگی و به دلیل فراموش گشتن حج و غزا می‌دانست. احوال و کردار او از پاره‌ی جهات با احوال پیر هرات مشابهت دارد.

صدو بیست و اند سال زندگانی کرده، یکدست بوده و زنبیل می‌بافته است. در یکی از نسخه‌های طبقات الصوفیه داستانی از قطع شدن دست او نقل شده است که با بخشی از زندگی او مطابقت ندارد. محل وقوع این داستان بغداد است درحالیکه او به تصریح طبقات در تینات می‌زیسته است[۴۹].

قرافی

بوالحسن قرافی از شاگردان ابوالخیر تیناتی است عمر او نیز مانند استادش دراز بوده است. صد و ده سال. خواجه عبدالله او را یگانه‌ی بی‌نظیر در زمان خویش و پس خویش می‌داند. جز از صفات حدت نظر و حضور وقت، قرافی به سنی بودن با عام وعارف بودن با خاص ستوده شده است[۵۵]. وقتی در کشتی احتساب کرد او را به آب انداختند. به هنگام نماز در صف اولش دیدند، جامه‌ی وی ذره‌ای تر نا شده. این حکایت را خود او باز گفته است. قرافی نیز اعتقاد به نهفتن حال و مقام داشت. پیر هرات دو داستان ازفراست او در طبقات نقل کرده است[۵۶].

ابوالحسن حصری

چنانکه پیش از این گذشت وی از جمله مشایخی است که نام وی در شمار مشایخ قدیم و متأخر هر دو آمده است. به نظر پیر هرات شبلی یك شاگرد بیشتر نداشت و آن بوالحسن حصری بود و حساب او را از سخن شنوان که تعداد آنها زیاد بوده است باید جدا کرد. همچنانکه حصری یگانه شاگرد شبلی دانسته شده است، یگانه استاد حصری نیز شبلی دانسته شده است. شبلی وقتی به حصری گفته بود: «انت دیوانه مثلی، بینی وبینك تألف ازلی»[۵۲]. خواجه عبدالله انصاری حصری را همتای بوعبدالله خفیف می‌داند با این تفاوت که حصری را با باطن‌تر از بوعبدالله خفیف و بوعبدالله خفیف را با آلت‌تر از حصری می‌داند. وی حصری را به صفت «ربانی» می‌ستاید و استاد خویش می‌شمارد[۵۳]. و به همین سبب از بوالحسین سمعون که استاد او حصری را رنجه می‌داشت به نیکوی یاد نمی‌کند زیرا به اعتقاد او «هر که استاد ترا رنجه دارد و تو ازو رنجه نشوی سگ از تو به بوده». ابوالحسین سمعون در بغداد مذکر بوده صاحب کلام و حصری صاحب درد و شاید یکی از علل اختلاف میان حصری و سمعون وجود این دو خصیصهٔ در آن دو تن بوده است[۵۴].

حصری از مشایخی است که شیخ عمو آرزوی دیدار او را داشته است اما به

این آرزو نرسیده و این موضوع را براز با خواجه عبدالله انصاری باز گفته است[۵۵]. حصری بر آنچه درباره‌ی معراج بایزید گفته شده است نقدی دارد که سخت با نظر پیر هرات قرابت دارد[۵۶]. با وجود اعتراف به استادی حصری و قرابت نظر در مورد معراج بایزید، خواجه عبدالله انصاری، حصری را مانند دیگران «خاتم عارفان» نمی‌داند. این پایگاه نزد او تنها و تنها از آن ابوسعید خراز است[۵۷]. همه این‌ها دلیل آن نمی‌شود که وی خود را مرید حصری نداند[۵۸].

علی بندار صیرفی

پیر هرات او را از اقران نصرآبادی، حصری، عثمان مغربی و بوعبدالله خفیف می‌داند و روزی‌مند از دیدار مشایخی همچون بوعثمان حیری، محفوظ، محمد فضل بلخی، محمد حامد، بوعلی گوزگانی، یوسف حسین رازی، جنید، رویم، سمنون، ابوالعباس عطا، جریری، طاهر مقدسی، ابوعبدالله جلا، ابوعمرو دمشقی، بوبکر مصری، زقاق و بوعلی رودباری. به‌سخن خواجه او کسی است که مشایخ جهان روزگار خویش را دیده بود و این امتیازی بس بزرگ است. وی حدیث بسیار یادداشت و در روایت آن از ثقات زمان خویش شمرده می‌شد. قاضی با منصور ازدی هروی، استاد شیخ‌الاسلام، و با منصور فقیه نباج او را دیده بودند[۵۹]. مجموع این امتیازها او را در شمار مشایخی قرار داده است که پیر هرات بنابر معیارهائی که نزد او معتبر بوده است علی بندار صیرفی را از دیگران جدا کرده است. بوعبدالله خفیف نیز به سبب همین امتیازات (دیدار جنید) در گذشتن از پل او را بر خود مقدم می‌دارد[۶۰]. خواجه‌ی هرات به هنگام ذکر احوال صیرفی و نقل سخنان او در تفسیر دو آیت از کلام‌الله مجید، به صورتی دیگر شناخت خویش را از وی بیان کرده است[۶۱].

نصرآبادی

خواجه عبدالله از وی با القاب شیخ اهل اشارت و حقایق و لسان تصوف در وقت خویش یاد می‌کند. نصرآبادی شاگرد ابراهیم شیبانی بود و از مشایخ شبلی و واسطی را دیده و با بوعلی رودباری و مرتعش و بوبکر طاهر ابهری و دیگر مشایخ نیشابور صحبت داشته است و به انواع علوم عالم بوده است[۶۲]. پیر هرات جمله‌ای دارد در نقد حال خویش با مقایسه سه تن از مشایخ که یکی از آنها نصرآبادی است:«شیخ‌الاسلام گفت: از آن کس است که فرومی‌نگرم و کسی که فازو می‌نگرم و کسی که برو می‌نگرم. فرو یحیی معاذ رازی می‌نگرم و فرا نصرآبادی می‌نگرم. و بر واسطی می‌نگرم. پس از آن گفت آنچه گفت»[۶۳]. همان اندازه که میان فرو، فرا و بر تفاوت است میان خواجه عبدالله انصاری و نصرآبادی تفاوت است.

سیروانی کهین

او شاگرد سیروانی مهین بود و مصاحب خواص در مصر، در مکه مجاور بوده و همانجا درگذشته است. بوبکر موازینی و جنید و شبلی و ابوالخیر تیناتی و کتانی و بوعلی کاتب و بوبکر مصری را دیده بود. خواجه او را شیخ حرم در وقت خویش می‌خواند و یگانه بی‌نظیر در روزگار خویش. صدوبیست و چهار سال عمر وی بود و در آخر عمر مقعد شده بود ولی به هنگام نماز و سماع برپای می‌خاست[۶۴]. شیخ عمو و شیخ عباس او را دیده بودند و به این دیدار فخر می‌کردند. پیر هرات فخر آنان را چنین تفسیر کرده است:«و چه کردندی که نکردی فخر؟ و سزید که لاف ایشان فرض بود بدان پیر»[۶۵] این او بود که به مریدان خویش وصیت کرد که: گر پای دارید به خراسان شید به زیارت کسی کش ما دوست»[۶۶] از زبان او سخنانی از جنید و مرتعش در طبقات نقل شده است و سخنان خود او در تصوف و احوال صوفیان نقل و تفسیر شده است که نشان دهنده‌ی حال و مقام خود او و حرمتش نزد

مشایخ است[۶۷].

ابوالعباس نهاوندی

وی شاگرد جعفر خلدی و پیر شیخ عمو و همان کسی است که به وی لقب عمو داده بود. پیر هرات جمله‌ای را ازو در مورد کسانی که از علم تصوف سخن می‌گویند نقل وتفسیر کرده است. با کمال تعجب احوال ابوالعباس نهاوندی در شمار کوتاهترین احوال مشایخ در طبقات الصوفیه است درحالیکه با توجه به رابطه‌ی پیری و مریدی شیخ ابوالعباس نهاوندی و شیخ عمو گزارش حال او می‌توانست مفصل باشد[۶۸].

قصاب

در جمله‌ای‌که پیش از این نقل شد وخواجه عبدالله نام ده تن از مشایخی راکه درآخرعمر برگزیده و اختیار کرده بود درآن ذکرکرده است، نام قصاب نیز برده شده است. وچون نام قصاب هیچگونه قرینه و توضیحی همراه ندارد با قاطعیت نمی‌توان گفت‌که مراد او از قصاب، کدام قصاب بوده است ابوالعباس قصاب آملی یا محمد قصاب دامغانی؟ و چنانکه خواهیم دید به‌علت وجود اشارات متعددکه از آنها علاقه‌مندی و ارادت پیرهرات به‌هر یك از این دو برمی‌آید. تعیین دقیق آن دشوار است.

از یك سوی ابوالعباس قصاب در شمار کسانی است که در کار هاریوکان (صوفیان هراتی) دورفرا بوده است وکسی است‌که زیارت او از آرزوهای پیرهرات بودکه برآورده نشد و عطش این آرزو با پرسش‌های خواجه عبدالله از آیندگان و روندگان میان خانقاه ابوالعباس قصاب آملی و خانقاه شیخ عمو، مانند محمد قصاب دامغانی شاگرد ابوالعباس قصاب و شیخ احمدکوفانی از پیران و همخانقاهیان پیرهرات، فرو نشانده می‌شد. پرسش‌ها از این وآن آن مقدار ادامه یافت و تکرار

شد کـه خواجه عبدالله گفت: «کس را احـوال وی (ابوالعباس قصاب آملی) چنان معلوم نیست که مرا»[۶۹] آیا از این اشتیاق شدید و اطلاع دقیق بـرای دیدار و بر احوال ابوالعباس قصاب آملی می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که مراد پیرهرات از قصاب، ابوالعباس قصاب آملی بوده است؟

از سوی دیگر محمد قصاب دامغانی کسی است که بارها در هرات با خواجه عبدالله انصاری در خانقاه شیخ عمو دیـدار و صحبت داشته است و شاید در ایامی که عبدالله خردسال بود مدتها در هرات اقامت داشت و از آنجا کـه شاگرد قصاب آملی بود دقیق‌ترین اطلاعات را درباره‌ی پیرخویش در اختیار عبدالله می‌گذاشت. محمد قصاب دامغانی کسی بودکه پیرهرات پس از دیدار با او در دامغان و با خرقانی در خرقان، در مقایسه‌ی او و خرقانی گفت: مرا به چشم و دل محمد قصاب بـزرگ نمودند اما خرقانی مرا بشناخت. و بعدها هنگامی‌که با مریدان خویش از خرقانی و محمد قصاب سخن می‌گفت چنین گفت: «از خرقانی برجاايد و محمد قصاب، من شما را به محمد فرستادید نه به خرقانی کـه وی شما را سودتر دارید از خرقانی یعنی خـرقانی منتهی بود. مریـد از وی بهره کم یافتی مگرمنتهی، و وی (محمد قصاب) مریدان را به بود»[۷۰]. آیا این سخن او که با توجه به سودمندی هریك از خرقانی و محمد قصاب بیان شده است یادآور سالهائی نیست که با محمد قصاب در خانقاه شیخ عمو دیدار وگفتگو داشت؟ به‌این ترتیب آیا می‌توان گفت مراد او از قصاب، محمد قصاب بوده است؟

جز این دو قصاب از قصاب دیگری نیز در طبقات‌الصوفیه سخن رفته است که‌جنید اورا پیرخود می‌خواند.[۷۱] نام وی محمدبن علی‌القصاب است. ایـن قصاب نیز مورد توجه خواجه عبدالله بوده است وخواجه تفسیری جالب و مفصل برتعریف او از تصوف که در پاسخ به سؤال جنید گفته بود، آورده است[۷۲].

شیخ ابوالعباس قصاب آملی به نعوتی در طبقات‌الصوفیه ستوده شده است که با هیچیك از دو قصاب دیگر قابل قیاس نیست: امام ایـن کار، یگانه، قبله وغوث

زمان خویش.[۷۳] و وقتی که در گزارش حـال او می‌گوید «در ایام من بوده» از این جمله‌ی او بوی تفاخر به‌مشام می‌رسد، همچنانکه ازبازگفتن حکایت نیاوردن سلمی نـام او را در طبقات و نقل گفته‌ی ابـوالعباس قصاب در این مورد کـه گفت «پس هیچز نکرده» نوعی اعتراض آمیخته با نقد براین غفلت عبدالرحمن سلمی، دانسته می‌شود.

غیر از مشایخی که ذکر آنان گذشت در طبقات‌الصوفیه سه تن دیگر از مشایخ که خواجه عبدالله برسرمقامات و بنای آن از آنها حکایت می‌کرده است نام برده شده است:

«شیخ‌الاسلام، قدس‌الله روحه، در مقامات خود از کس حکایت نکند مگر بر سرمقامات و بنای آن ازین سه چهار تن: خضر علیه‌السلام و دیگر ذوالنون مصری و بوعبید بسری و بوبکر کتانی رحمهم‌الله»[۷۴].

ذوالنون مصری

ذوالنون شاگرد مالك‌بن انس بوده و موطا را از خود او سماع کرده است. در تصوف مرتبه‌ی او بدانجایگاه است کـه همه‌ی مشایخ نسبت و اضافت بـه او کرده‌اند. وی اولین کسی است که از تصوف سخن گفته و اشارات را به عبارت آورده است[۷۵]. او گفته است: سه سفر کردم و سه علم آوردم: اول علمی آوردم که خاص و عام بپذیرفت و بار دیگر علمی آوردم کـه خاص قبول کرد و عام قبول نکرد و در سفر سدیگر علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام. خواجه عبدالله ایـن سه علم را به ترتیب علم توبت، علم معاملت و علم خصوصی و حقیقت می‌داند و سبب انـکار و طرد ذوالنون را تا پایان عمر سخن گفتن از علم سوم، چرا که درك آن علـم نه در توان مردم بود و نه به طاقت علم و عقل؛ و سفر او را نه سفر به قدم بلکه سفر به همم می‌داند[۷۶]. سخن ذوالنون در مورد این سه علم یادآور سخن شمس تبریـزی است در مورد سه خط!

داستان او با احمد حنبل در زندان خلیفه که در طبقات آمده است قدیم‌ترین حکایت برخورد یك صوفی با یك فقیه است[۷۷]. ذوالنون از سیاحان صوفیه بوده است[۷۸]. گریستن او برشادی مردمان در روز عید رمضان نشانه‌ای از عمق صدق و اندیشه‌ی اوست[۷۹]. ابوعبدالله جلا گفته است: من ششصد تن از مشایخ را دیده‌ام ولی چون ذوالنون مصری و ابوتراب نخشبی و ابوعبید بسری وابوالعباس عطا ندیده‌ام[۸۰].

در طبقات‌الصوفیه سخنان بسیاری از ذوالنون نقل و تفسیرشده است که در فهرست آخر کتاب می‌توان دید.

بوعبید بسری

او یکی از آن دو تن است که با ابوتراب به قطع بادیه پرداخت. سراسر ماه رمضان را بر یك طهارت می‌گذرانید نه نان می‌خورد و نه آب می‌آشامید. دو سخن ازو در طبقات نقل شده است یکی درباره صدق محبت دیگر در مورد دوستان الله[۸۱].

ابوبکر کتانی

صحبت‌دار خضر بود، مرتعش به‌او لقب چراغ حرم داده بود، از بس که پیامبر را در خواب می‌دید و در خواب از پیامبر سؤال‌ها می‌کرد و جواب می‌ستد اورا شاگرد مصطفی (ص) می‌خواندند. وی صوفیان را بندگان ظواهر وآزادگان بواطن می‌خواند[۸۲]. ابوبکر کتانی کسی بودکه از هزارکس پرسیده بودکه تصوف چیست[۸۳]. سخنان بسیاری از او در مسائل مختلف چون تعریف تصوف، علم تصوف، یافت، مقامات، دنیا وآخرت و سماع و اهل معرفت، در طبقات‌الصوفیه نقل، شرح و تفسیر شده است.

تا این‌جا سخن از مشایخی بود که پیرهرات به نحوی ارادت و علاقه‌ی خود

را به‌آنان ابراز کرده بود. چنانکه می‌دانیم چند تن از مشایخ بزرگ صوفیه مانده‌اندکه نامی از آنها در اینگونه موارد برده نشده است؛ درحالی که آنان نه‌تنها در میان مشایخ بلکه در کتابهای صوفیه نیز پایگاه و مقامی بلند داشته‌اند. جای دارد که نظر و عقیده‌ی پیرهرات را درباره‌ی این گروه نیز بررسی کنیم

بایزید بسطامی

از دید پیرهرات بایزید از اقران احمد خضرویه بلخی است و از اصحاب رای در مذهب، اما صاحب ولایتی که مذهب در آن ولایت گم گشته است. جد بایزید، سروشان، گبری بوده که مسلمان شده است. معراج او از نظر پیرهرات دروغی است که دیگران برای او ساخته‌اند: «از آنچه برو ساخته‌اند یکی آنست که وی گفت: شدم خیمه زدم برابر عرش» و چنین سخنی به اعتقاد خواجه عبدالله انصاری در شریعت «کفر» است و در حقیقت «بعد» و توضیح او بدینگونه است: «این سخن در شریعت کفر است و درحقیقت بعد. می‌حقیقت درست کنی به‌فرادید آوردن خویش؟ حقیقت چیست؟ برستن از خویش. حقیقت به نبود خود درست کن، برابر گفتن خود کفر است»[۸۴].

پیش‌از این به‌هنگام بررسی نقد و نظر پیرهرات در باره‌ی حصری گفتیم که میان نظر او و پیرهرات قرابتی عجیب در مورد معراج با یزید وجود دارد. پیرهرات پس ازبیان نظر خویش نقدی‌را که حصری برآن سخن‌بایزید کرده است نقل می‌کند که گفت: «اگر عرش بینم ملحدیم، ورشدم خیمه زدم، کجا شدی؟ توحید به دوگانگی می درست کنی؟ وابرسیدن می‌باید نه فرارسیدن»[۸۵]. خواجه نظر خویش رادر مورد این اعتقاد که می‌پنداشتند بایزید سید یا خاتم عارفان است به صراحت بیان کرده است. چنین کسی ابوسعید خراز است نه بایزید و نه دیگری. در ذکر احوال بایزید نیز سید عارفان بودن او را به صورتی دیگر از زبان جریری رد می‌کند و با نقل آنچه که بوبکر داشگر و اسحاق حافظ از گفته‌ی بومعشر

معروف و بوبکر حفید و عباس حمزه دربارهٔ شنیده شدن صدای قعقعه از استخوان صدر بایزید به هنگام نماز به سبب هیبت حق و حرمت و تعظیم شریعت گفته‌اند تلویحاً پندار آن گروه را که بایزید در نظر ایشان فوق دیگران بود رد می‌کند[86].

حلاج

حسین بن منصور حلاج شاگرد عمرو بن عثمان مکی بود با جنید و نوری دیدار و صحبت کرده بود.

شخصیت شگفتی‌انگیز و ماجراهای حیرت‌آور زندگی و مرگ حلاج، او را به صورت معیار و محک سنجش دیگران درآورده است. گروهی از صوفیه او را نپذیرفته‌اند وتنی چند او را پسندیده و بزرگ داشته‌اند. براساس اطلاعاتی که از طبقات الصوفیه بدست می‌آید تا روزگار پیر هرات چهار تن از مشایخ، ابو - العباس عطا، بوعبدالله خفیف و بوعبدالله باکو و ابوالقاسم نصرآبادی او را پذیرفته بودند و دیگران رد کرده‌اند.

بوعبدالله خفیف او را امامی ربانی می‌خواند[87]. هنگامی که خواجه عبدالله انصاری از عبدالله باکویه، شاگرد و مرید بوعبدالله خفیف، در بارهٔ حلاج سؤال می‌کند، ابن باکویه به یاد سؤال خویش درهمین مورد از بوعبدالله خفیف می‌افتد و از گفتهٔ استاد و پیر خویش به سؤال خواجه عبدالله پاسخ می‌دهد[88].

خواجهٔ هرات ضمن نقد احوال و سخنان حلاج، همان سخنی را می‌گوید که در مورد بایزید بسطامی گفته بود وی بسیاری از آنچه را که دربارهٔ حلاج گفته‌اند دروغهای کسان می‌داند و بسیاری از سخنان را که بدو منسوب است نامفهوم و ناراست می‌شمارد و از آن او نمی‌داند و همچنین است نظر او در بارهٔ انتساب برخی از کتابها به حلاج[89]. اما در مورد انتساب نیرنجات به وی، می‌پذیرد که حلاج «بعضی از نیرنجات دانسته بود و آن نه بابت این کارست. و نه خالی بود از آن و نه تهی مانده ازین کار»[90]. علت کشته شدن حلاج از نظر او نفرین

استاد اوست، عمروبن عثمان مکی. و موجب این نفرین آن بود که عمروبن عثمان مکی کتابی در توحید و علم صوفیان تصنیف کرده بود. حلاج آن کتاب را بی‌اجازت استاد برگرفت و مطالب آنرا بامردمان گفت. چون سخن عمروبن عثمان باریك بود و فراتر از فهم مردمان، بروی منکر شدند و او را به کلام منسوب کردند. نتیجه‌ی این کار مهجوری عمروبن عثمان مکی بود و نفرین او بر حلاج که: «الهی، کسی بروگمارکش دست ببرد و چشم برکشد و بردار کند»[۹۱] و درمورد دیگر علت کشته شدن حلاج را گفتن سخن حقیقت باهرکس و حمل‌کردن آن برضعفا می‌داند و اتهام او را «الهام» و دعوی پیغامبری، و می‌گوید در این اتهام بروی جور کرده‌اند[۹۲].

عبدالملك اسکاف، شاگرد حلاج، که از یاران پدر شیخ‌الاسلام بود داستان پرسش خویش را از حلاج درباره‌ی عارف با شیخ ابومنصور محمد انصاری گفته بود و وی این داستان را برای فرزند خویش باز گفته بود. حلاج به آن پرسش جوابی چنین داده بود: «عارف آن بود که روز سه‌شنبد، شش روز مانده از ذی‌القعده سنه تسع و ثلثمائه او را به باب‌الطاق برند به بغداد. دست و پای وی ببرند و چشم وی برکشند و نگوسار بردار کنند و بسوزند و خاك وی به باد بردهند. عبدالملك اسکاف گفت که چشم نهادم آن وی بود و آن همه که گفته بود با او بکردند» در این مورد نیز شیخ‌الاسلام می‌گوید: «ندانم که او دانست که آن ویرا خواهد بود یا خود چنان می‌گفت، خود او را بود»[۹۳].

این کشته شدن از نظر خواجه عبدالله دلیل نقص اوست و عقوبت، نه کرامت، زیرا به نظر او اگر حلاج تمام می‌بود و رعایت حال مخاطبان و اهلیت آنها را می‌کرد و راز «او» را فاش نمی‌کرد آن گزند و عقوبت به او نمی‌رسید. اگر او درآنچه که می‌گفت تمام بود آن سخن او مقام و نفس و زندگانی او بود و کسی بر او منکر نمی‌شد که چیزی درمی‌بایست اما نه وقت گفتن بود و نه محرمی که با او بتوان گفت.

خواجه عبدالله پس از این نقد برکشته شدن حلاج و ایراد برسخنان او، سخن خویش را با سخنان او مقایسه می‌کند و می‌گوید «من سخن می‌گویم مه از آن که او می‌گفت و عامه می‌باشند اما انکار نمی‌آرند و آن سخن راز می بماند ناوغست که آن کس که نه اهل آن بود خود در نیاود و گفت که با سخن من نوری است که مرد مستمع پیش آن در می‌شود و می‌پندارد که آن خود مایه‌ی اوست. نیست که آن نور سخن است که در زندگانی می‌رود... وی از عین جمع سخن می‌گفت و اغلب آن بود و آن نازك است و مخاطره، و جمع بعضی است از بحر توحید. خود از توحید گوی نه به‌خود و خبر که به فنای خود و بقای حق»[۹۶].

بر این اساس آنگاه که سخن از رد و قبول حلاج می‌رود با مریدان و شاگردان خویش می‌گوید «من ویرا نپذیرم یعنی بهر مشایخ را و شرع و علم را، و رد نه‌کنم. شما هم‌چنان کنید. ویرا موقوف گذارید، و آن کس که اورا بپذیرد دوستر از آن دارم‌که ردکند»[۹۵] و درجای دیگر نیز همین مطلب را تکرار می‌کند[۹۶] البته وی از شعر حلاج ستایش می‌کند[۹۷].

این بود مجموعه‌ی آنچه پیرهرات در مجلس تذکیرخویش به هنگام بررسی احوال و اقوال حلاج، با مریدان و شاگردان خودگفته بود،اما این‌ها همه‌ی سخنان و نظرات او در مورد حلاج نیست. پس از درگذشت پیرهرات یا در زمان حیات او، همین مرید که تقریرات پیر را درمجالس تذکیر می‌نوشت در جزوهای شیخ‌الاسلام به خط او نوشته‌ای یافت‌که باید مفاهیم آن را نظر واقعی پیرهرات درباره‌ی حلاج دانست:

در این دستنوشته سخن از آگاهی حلاج بر اسرار است و زنده بودن او به حق، کشتن جسمانی او بهره‌ی شریعت (= ظاهر) است که از رشك بر او انجام می‌شود. به‌این ترتیب‌کسی را که بردار کردند او نه بود زیرا که حق اورا زنده کرده بود. نظاره‌ی خلق بهانه بود (= شریعت)، حق بهره‌ی خود با خود برده بود (= حقیقت). از طبل در قعر چاه‌زدن حشمت و جاهی حاصل نمی‌شود (= نهفتن

راز و سر) بلکه باید این طبل را بر سر بازار جهان زد و حلاج چنان بود[۹۸].

***

بررسی نظرها، تفسیرها و نقدهای پیرهرات دربارهٔ سائر مشایخ که در کتاب طبقات‌الصوفیه آمده است از حوصلهٔ این مقدمه بیرون است و موجب درازی سخن، امیدوارم در آینده بتوانم با تنظیم یادداشت‌ها، علاوه بر تحلیل آرا و عقاید پیر در سائر آثارش، نقد و نظر او را در مورد یکایک مشایخ در مجلد جداگانه‌ای به چاپ برسانم. خوانندهٔ علاقه‌مند را برای آشنائی با نظرات خواجه عبدالله انصاری در مورد مشایخ دیگر به مطالعهٔ فهرست‌های آخر کتاب دعوت می‌کنم.

۷

بررسی آراء و عقاید پیرهرات در طبقات‌الصوفیه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

در طبقات‌الصوفیه علاوه بر نقد و نظر و تفسیر و تحلیل احوال و اقوال مشایخ، غیر از مناجاتهای پیرهرات، فصل‌های مستقل دیگری وجود دارد که در آن اصول نظرات و آرا و عقاید وی به تفصیل بیان شده است و به‌این ترتیب این کتاب به صورت مأخذی عمده، اساسی و معتبری برای شناخت او در می‌آید و ارزش طبقات‌الصوفیه را چند برابر می‌کند. در این بخش از مقدمه آراء و عقاید پیرهرات دربارهٔ مسائل مهم عرفان و تصوف به‌اختصار بررسی شده است.

۱ـ تقسیم علوم

پیرهرات علوم را به ده نوع تقسیم می‌کند: علم توحید، علم فقه و دین، علم وعظ، علم تعبیر، علم طب، علم نجوم، علم کلام، علم حکمت، علم حقیقت، که برخی از این علوم خود به‌انواع و اقسام دیگر منقسم می‌شود. وی برای اثبات یا رد هر

یك از این علوم و یا فروع آنها آیاتی از قرآن کریم ذکر می‌کند[1]. چنانکه در بخش‌های پیشین گذشت خواجه عبدالله در این تقسیم سخت زیر تأثیر استاد خویش، امام یحیی عمار است[2].

بحث با تقسیمی که سهل تستری کرده‌است پایان می‌یابد. از نظر سهل علم این سه است: علم بالله و علم بامرالله و علم بـایام‌الله. شیخ‌الاسلام انصاری این تقسیم را می‌پذیرد و آنرا اصل و تقسیم‌های دیگر را فرع می‌شمارد و می‌گوید: «این هر سه بهم‌نشود کس را تمام... مگر پیغامبر مرسل را یا ربانی صدیق را»[3] و به‌این ترتیب به بحث شناخت و معرفت می‌رسد. پیش از ورود بـه‌این بحث ضرورت دارد تا نظر او در مورد شریعت و طریقت کـه هر دو به نـوعی شناخت یا معرفت منتهی می‌شود بررسی گردد.

۲ـ شریعت و طریقت

خواجه عبدالله انصاری در مـوارد متعدد لـزوم آگاهی بر احـکام و اوامر شریعت و پای‌بندی برآن را تأکید کرده است و با آنکه معترف به تمایـز این‌دو از یکدیگر است نه‌تنها به جدائی شریعت از طریقت یا حقیقت اعتقاد ندارد بل‌که از دید او هریك ازین دو بدون دیگری بی‌کار است، و راه درست جمع کردن میان شریعت و طریقت است.[4] البته جمع کردن میان این دو کاری است دشوار: «اگر در هزار سال یك تن رسد کـه چنین بود فراوان بـود و عزیز بود که ویرا شریعت و حقیقت بهم شود»[5]. از نظر او پیامبر اکرم (ص) که داعی شریعت است خـود حقیقتی است در شریعت[6]. شریعت و طریقت هـر دو روش است بـرای رسیدن بـه هـدف (شناخت، معرفت). تمایز این دو و مباحث مربوط آن از همین‌جا آغاز می‌شود.

پای‌بندی به شریعت و اجرای احکام و دستورهای آن برای گـروه کثیری، رهایی از وعید است و رسیدن به بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌های آن؛ ولی رسیدن بـه بهشت و خلاصـی از وعید دلیل رسیدن به «معرفت» کـه طریقت به‌آن منتهی

می‌شود نیست. بهشت پاداش عمل به شریعت است ولـی معرفت ورای بهشت است. به همین دلیل ممکن است کسی به بهشت برسد ولی به حقیقت (=معرفت) نرسیده باشد[۷]. به سبب چنین نگرشی است که پیرهرات آن گروه از مردم را کـه خداوند را از بیم عـذاب و یـا به طمع نجات و رسیدن به بهشت می‌پرستند، نه به سبب سزاواری او بـر پرستش و اطاعت فـرمان او به پرستش، مـزدور می‌خواند[۸]. و پرستنده‌ی خداوند به امید بهشت را پرستنده‌ی خود می‌داند نه خدا؛ و این چنین پرستشی است که از نظر او و دیگر صوفیه مورد تمسخر و طعن قرار گرفته است. و البته این بدان معنی نیست که صوفیان خدمت و طاعت نمی‌کنند، صوفی بی‌خدمت و طاعت، صوفی نیست «اما تصوف نه خدمت است، صوفیان خدمت بنه گـذارند که خود بر همه خلق زیادت آرند؛ اما کـه بکنند برو نشمارند، یعنی عوض و مزد و مکافات به‌آن طلب نکنند و مایه‌ی ایشان چیزی دیگر است در باطن نه در ظاهر[۹]».

از نظر پیر هرات آفرینش بهشت در علم تصوف (= حقیقت، طریقت) مکر است و دوزخ جز برای همان چیزی که خداوند فرموده است آفریده نشده است. مراد از مکر در آفرینش بهشت آنست کـه آنانکه به او (= حق) نمی‌رسند و یا صحبت او را در نمی‌یابند در بهشت می‌آویزند، پس مکر است[۱۰]. در حالی که در حقیقت این کار (= تصوف، حقیقت) نه از بهشت سخنی است و نه از دوزخ نشانی. یا حقیقت وجود دارد یـا بهشت و دوزخ، حقیقت و بهشت و دوزخ بـا یکدیگر وجود ندارد. بهشت و دوزخ وجود دارد و صوفی و عارف نیز به آن اعتقاد دارد ولی بهشت و دوزخ برای صوفی و عارف کـه اهل حقیقت‌اند، نیست؛ برای عوام است، خاصان خاص اویند[۱۱].

شناخت حاصل از شریعت، معرفت رسمی است و این همان معرفتی است که پیر هرات از آن فریاد خواسته است[۱۲]. شناخت حـاصل از حقیقت (= طریقت) معرفت عارفانه است. این معرفت از عهد الست آغاز می‌شود و با استقامت ووفاداری ادامه می‌یابد. در «شریعت» صد هزار فرمـان بیش است و در «حقیقت» یك فرمان

است: «در وفا آمـدی بپای تـاوردان به من آئی»[۱۳]. وجه تمـایز دیگر شریعت و طریقت در این است کـه درک هـزار سال از «شریعت» در یك ساعت میسر است ولی درک یك ساعت از حقیقت در هزار سال هم ممکن نیست[۱۳].

۳ـ اقسام معرفت و شناخت

تعدد نام برای شناخت و معرفت در طبقات از چنـان تمایز و نگرشی پدید آمده است و پیر هرات با تیزبینی و ذوق خاص خویش هر کدام را نامی در خورد آن نـهاده است مـانند: معرفت استدلالی یا معرفت مـزدوران، معرفت احتجاجی یا معرفت خذلان یا عقلی، معرفت واسطه یا معرفت مضطران. معرفت رجاآمیز یا معرفت گدایان، معرفت بیم‌آمیز یا معرفت متنافران، معرفت ناجوانمردان، معرفت حسبتی یا معرفت افتان و خیزان، معرفت عاریتی، معرفت غرق در توحید، معرفت تقریری، معرفت تصدیقی، معرفت تحقیقی[۱۴].

پیر هرات معرفت را «احاطت به عین چیز آنچنانکه آن است» تعریف کرده است و بر اساس این تعریف آنرا به سه درجه و مردم را در آن به سه گروه تقسیم کرده است: معرفت عامه، معرفت عالم و معرفت خاصه، کـه هرکدام مراحلی دارد مانند معرفت فطری و معرفت دلالت و معرفت مشاهدت و معرفت تقریر و معرفت تصدیق و معرفت تحقیق[۱۵].

معرفت عامه معرفت فطری است و این نخستین مرحله از معرفت و شناخت است و هرگاه این معرفت بـا تفکر در شواهد و دلائل همـراه شود بـه مرحله‌ی بالاتری ارتقاء می‌یابد که معرفت رسمی یا عـالمانه خـوانده می‌شود و این همان معرفتی است کـه ابوعلی دقاق دربـاره‌ی آن گفت: معـرفة رسمیة کقطرة وسمیة، لاغلیلا تسقی و لا علیلا تشفی[۱۶]، و پیر هرات خـود ازین معـرفت به خداوند پناه برده است.

معرفت رسمی را خواجه عبدالله معرفتی می‌داند کـه کافر و بیگانه هم در

آن با دیگران انباز ند و این کافران و بیگانگان اگر کتاب و رسول را تصدیق کنند در ثواب نیز با دیگران انباز می‌شوند و از نتیجه و پاداش آن که بهشت است و دور شدن از دوزخ و عذاب، بهره‌مند می‌گردند. مدار احکام شرع بر این معرفت است[۱۷]. طریق رسیدن به این معرفت سمع است و مراد از سمع شناخت خبری است که از قرآن و سنت و اجماع حاصل می‌شود؛ و بدون معرفت خبری دستیابی به معرفت رسمی ممکن نیست. زیرا اگر چنین امکانی وجود داشت نیازی به کتاب و پیامبر نبود. بنابراین هرکس که به معرفت دلائل و شواهد و صنایع بسنده کند و عقل خویش را در حصول آن کافی بداند ملحد و گمراه است[۱۸]. معرفت خبری خود سه رکن دارد و شرط ادراک آن قبول و تسلیم است نه تأویل و تشبیه و نه قیاس و نه استدلال.

اما شناخت به صنایع، شناخت مبتنی بر بیم و طمع است که پیر هرات آنرا معرفت مزدوران نام نهاده است. به نظر او کسی که خدا را از بیم یا طمع و یا از بهر احسان او می‌شناسد و می‌پرستد و دوست می‌دارد، در حقیقت او را نه شناخته، نه پرستیده، و نه دوست داشته است. و آنکه می‌پندارد که حق را به خود شناخته و دریافته است، نه شناخته است و نه دریافته، بل‌که روی از شریعت برتافته است[۱۹].

معرفت صوفیان و عارفان

الف ـ معرفت حقیقی یا معرفت خاصه

معرفت حقیقی یا معرفت خاصه از نظر پیر هرات معرفتی است از افق حقیقت و حوالی آن، و کمترین نتیجه‌ی این معرفت «احوال» و «ولایات» است که خداوند به دارنده‌ی آن عطا می‌کند. این معرفت، معرفت عیان است نه معرفت بیان، و شرط آن داشتن یقین درست و توکل بر خداوند است و پذیرفتن عجز اسباب و بازگشتن از اسباب به مسبب و با همگی وجود با او گشتن و از خلق و علائق سیر

آمدن و جمع بودن بر کل و دوام نظر بـه دیده‌ی سر، گزارد عبادات و معاملات بر نشان‌ها و یقین داست. این مـرحله از شناخت مبتنی بـر شواهد نیست بر نور یقین و الهام و فراست و تزبینی مبتنی است. «مهر» ازین معرفت زاده می‌شود و تا شخص به مهر نرسد بیکار و مزدور است. مهـر دیواری است میان خاص و عام[۲۰]. اما در مهر و محبت نیز شرک وجـود دارد، شرک خفی. زیرا که محبت امریست میـان دو کس، و این دوئی همـان شرک خفیست. همچنانکـه بـا دلیل صنایع و شواهـد از معرفت انباز بـا کافـران و مـزدوران، و از شرک میانین بـا شناخت مسبب در اسباب و اعتماد و توکل بـر مسبب می‌توان رست، و با دیوار مهر از عام جدا می‌توان شد، از شرک خفی نیز بامعرفت حقیقی بـا معرفت خـاصه می‌توان رست. و چون معرفت حقیقی پدیدار شود از اوصاف هیچ چیز باقی نمی‌ماند وجائی نیز نمی‌ماند که بتوان آن جا را دوست داشت، همه آن می‌ماند که بود[۲۱]. پیر هرات دلیل رسیدن به‌این معرفت را حدیث شریف کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف... می‌داند و به دلیل مفهوم همین حدیث می‌گوید: «پس قوم است که می‌شناسد، یعنی او را نه به خود و به‌خبر که به شناخت و تعریف او»[۲۲].

ب ـ معرفت خاص‌الخاص یا معرفت مستغرق در محض توحید

این معرفت نه با استدلال حاصل می‌شود، نه عقل و علم در آن راه دارد، و نه‌اجتهاد بدان راه می‌برد، و نه شواهد بر آن دلالت می‌کند. هیچ واسطه‌ووسیله‌ای در آن نمی‌گنجد. این معرفت نیز سه رکن دارد: مشاهـدت قـرب، صعود از علم، مطالعت جمع.

این معرفت اختیاری نیست، قهری است[۲۳]، عارف را مقهور می‌کند، خود در پی عارف است. با طلب کردن و به دنبال رفتن حاصل نمی‌شود[۲۴]. دراین معرفت نه «میم» است و نه «عین» و نه «را» و نه «فا» و نـه «تا». این معرفت، معرفت التقاء و نظر است در عین وجود در مکانت وصال، رسته از آب و خاک[۲۵]. این معرفت همه در «عنایت» بسته است[۲۶]. به همین سبب آنجا که هست از آب پـارگین بیشتر است

و آنجا که نیست از کبریت سرخ عزیزتر است[۲۷]. با آنکه هفت اندام درین معرفت دیده ور می‌گردد و هر موئی زبان[۲۸]، ازین معرفت عبارت نمی‌توان کرد[۲۹]. کسی که به این معرفت رسیده باشد حتی در دیدار دیده‌ای ندارد چرا که دیدار از دیده بسی بالاتر است. دیدار او را با همه‌ی وجود می‌باید دید، و این دیدار جز با دیده‌ی عرفان ممکن نیست. شناخت و معرفت این است آن دیگران پنداره است. صوفیان به این معرفت زنده‌اند، حیات آنان این معرفت است، این معرفت از عین جود است نه بذل مجهود. در این معرفت احوال نیست چرا که این معرفت ورای احوال است و عارف درین معرفت گم[۳۰]، و غایت این معرفت حیرت[۳۱].

۴ـ صوفی و تصوف

با توجه به آنچه گذشت تفاوتهای عمده میان صوفی و ناصوفی را در شناخت و معرفت و جهان‌بینی، از نظر پیر هرات دانستیم. اکنون ببینیم که او تصوف را چگونه می‌بیند و صوفی از نظر او کیست.

تصوف راه و روشی است برای حصول معرفت و وصول حق، و این معرفت چنانکه دیدیم با معرفت‌های دیگر تفاوت کلی و اساسی دارد و به گفته‌ی پیر هرات اینان که اصل این کارند، او را می‌شناسند. نه به شواهد و دلائل می‌شناسند که به او می‌شناسند، به اولیت او و وحدانیت او، رسته از حوادث، و خود آن وی را ملك و زندگانی که می‌شناسد و می‌بیند. هر که اولیت او بدانست درو بماند، و هر که او بدید درو بماند، و هر کرا طریق صافی شد و با او بماند، وجود نماند؛ تصوف این است»[۳۲].

فرق بسیار اساسی و مهم تصوف و زهد در این است که صوفی از خود اختیاری ندارد، چیزی را بر نمی‌گزیند؛ زاهد ترك دنیا را اختیار می‌کند و زهد امری اختیاری است؛ ولی تصوف با دنیا تهاون کردن است، نه دست از دنیا بداشتن[۳۳].

و چه مایه تفاوت است میان آنکه دل در گرو دنیا دارد ولی از آن به اختیار دل

برمی‌کند؛ و میان آنکه در دل او غیر دوستی الله و رضای او هیچ چیز نمی‌گنجد چه رسد به دوستی دنیا و دل نهادن بر آن. صوفی در آنچه که خداوند برای او اختیار کرده است تصرف نمی‌کند و چیزی را بر آن نمی‌گزیند. برای دنیا ارزش قائل شدن از تصوف بیرون آمدن است[۳۴]. به عقیده‌ی پیرهرات خداوند از «دست» بندگان چندان ترک دنیا نخواسته که ترک «دوستی» آنرا از «دل» آنان خواسته است[۳۵]. اگر صوفی چیزی را مانند ازار، نعلین و... به خود نسبت و اضافت می‌کند به ضرورت ظاهر است[۳۶].

صوفی را خداوند از میان سائر مردمان برای خود برگزیده است[۳۷]. او ذکر و مشاهدت (= مقابل اختیار) را ملازم است. رقیب ازل است، از کردار خویش شرمسار است و به هرچه از حق می‌رسد شاکر و راضی است، غلام خاطر است و تابع جان، جوینده‌ی پسین روز و فدای پیشین روز[۳۸]. صوفی دل است و وقت و زندگانی[۳۹]. او ابن‌الوقت است. وقتی از علی سهل پرسیدند که: «یاد داری روز بلی؟ گفت چون ندارم، گوئی که دی بود» این جواب پیر هرات را آشفته می‌سازد، چنین جوابی را دلیل نقص می‌داند و می‌گوید: «صوفی را دی و فردا چه بود؟ آن روز را هنوز شب نیامده، صوفی در آن روز است، صوفی در وقت است، او ابن‌الوقت است، او ابن‌الازل است. تو از پدر زادی و عارف از وقت، تو در خانه نشستی و عارف در وقت، تو بر مرکب سواری و وی بر وقت، تو بنده‌ی وقتی و عارف اشمنده‌ی وقت. وقت جام اوست و او شمنده‌ی وقت. عارف و صوفی را دی و فردا نبود، او به وقت قائم است و بر وقت موقوف، صوفی را با وقت دیگر چه کار؟ صوفی چه بود؟ صاحب وقت. صوفی در ازل خود بشنیده، وطن صوفی وقت اواید و صورت او حال اواید»[۴۰]، صوفی را زندگانی است که آنرا مرگ نیست[۴۱].

هر کسی به هستی زنده است؛ اما نیستی صوفی را تاج بر سر است. به هر نام که صوفی را بنامی، او آن نیست، او بر نام موقوف نیست. صوفی را خداوند بر خود بسته است، صوفی منسوب به اوست. فنا فرش صوفی است، درباد صوفی کرسی

و عرش وجود ندارد. این بدان معنی نیست که او منکر عرش و کرسی است، او عرش و کرسی را تصدیق کرده است و به آن‌ها ایمان آورده است و مهر تسلیم بر آنها نهاده است؛ ولی برعرش و کرسی متوقف نشده است. از عرش و کرسی به او بازگشته است[42].

صوفی نه در صف عالم است و نه در کنار آدم، او از خاندانیست که لقب آن‌عدم است[43]. او را از خود پاک بسته‌اند و «تلبیس» را به بهانه‌ی تقدیس در بار او نهاده‌اند[44]. ظاهر او ظاهر عام است و باطنش باطن خاص[45]. خاصان را خاصان می‌شناسند. ازین روی در هفت آسمان و زمین پوشیده‌تر از عارف کس نیست زیرا خداوند نمی‌گذارد که کسی عارف را بشناسد. حق حجاب اوست، او در پرده‌ی حق است[46]. در ورق صوفیان دل نیست، جان است؛ جان هم نیست اما در طریق رشک‌بهانه برجان است[47]. او از چشمه‌ی «و علمناه من لدنا علما»سیراب شده است و این علم نه علم ظاهر است که پای‌بند عارف است[48]. و صوفی به سبب این علم، ورای سخن خویش است در حالیکه عالم از سخن خویش فروتر است[49].

۵- عقل و علم

عجز و ناتوانی عقل و علم درشناخت عارفانه مسئله‌ایست که از دیرباز به وسیله‌ی صوفیه اعلام شده است. از نظر خواجه عبدالله انصاری عقل حیلت و وسیله‌ایست که به درد کارهای این جهانی می‌خورد[50] و عقل مجرد راه به شناخت نمی‌تواند برد زیرا عقل مخلوق است و حداکثر توانائی او شناخت همچون خودی است؛ و به همین سبب وی مریدان خویش را از پذیرفتن سخن کسانی که در شناخت خداوند ازعقل و قیاس خود می‌گویند برحذر می‌دارد، و از سوی دیگر به نظر او ایمان مسئله‌ای سمعی است نه عقلی و شرط آن تسلیم است نه تعقل[51].
علم ویژه‌ی سیرت است و هرعلمی که به سیرتی منجر نشود فتنه است، و هر آگاهی که با عمل همراه نباشد فتنه است. بنابراین هرکس که از علم به خود علم راضی

شود مفتون است. آگاهی شغل است نه فراغت و دانش درد است نه درمان[52].

یکی از مباحث عمده در طبقات‌الصوفیه مبحث یافت و دریافت و به سخن دیگر یافت و علم است. پیر هرات در این بخش مقایسه‌ای عمیق و آگاهانه میان یافت و دریافت (= علم) به عمل آورده است، و در حقیقت این بحث مکمل بحث شناخت و معرفت است.

توضیح و بیان «یافت» به خودی خود امری دشوار است. خواجه عبدالله کوشیده است تا آنجا که ممکن است مراد خویش را از یافت بیان کند: «یافت آن بود که او ترا بود و آن چون بود؟ آن داند که دارد. به دل ازین جواب توان نه به زبان»[53] اشکال مسئله همین است «یافت» چیزی نیست که با زبان و عبارت قابل بیان و درک باشد؛ یافت مقوله‌ایست مربوط به دل، یافت «وجود است که رهی بود را بسترد و به خود او را قیام کند»[53]، «نشان یافت او از غیر آزادی است» «یافت» با طلب و جهد به دست نمی‌آید زیرا خداوند پیش از طلب موجود است[54] پس یافت بسته به «عنایت» است؛ و معنی عنایت آنست که بی‌طلب و جهد باشد، کار از آن سر است نه ازین سر، «آنست که او ترا می‌باید نه تو او را»[55]، «یافت چه بود؟ آنکه الله ترا بود در سبق، بر تو بوغندد و آن ستاره‌ایست که از میان آن می‌تابد، نه این‌اید که بگفتم اما نشان این‌اید»، «نشان از یافت هم یافت است، نشان از وهم اوست، دلیل بر او هم اوست، آنجا که هست فراخ‌تر است از دریا و آسمان و زمین»[56]، «توحید و یافت آن است که او جای بگیرد و دیگر گسیل کند»[55]، نور ایمان نتیجه‌ی یافت الله است ولی به نور ایمان‌الله یافته نمی‌شود. جستن الله به نور ایمان مانند جستن خورشید است به نور ستاره[57].

یافت چیزی است که تا یافت نبود شناخت نبود. هرجا که شناخت بود چیزی بود که یافت بود. بنابراین شناخت پس از یافت است. «کار دریافت است نه در دانش، و شناخت باید که داری؛ اما در آن خطر است که نشناسی و قیمت ندانی از درک ایمن نباشی»[58]. از یافت سخن به علم توان گفت یا به عرفان؟ علم

مشترک است و عرفان مستدرک، و یافت از مقوله‌ی وجود. «و چون وجود فرادید آید هیچ نشان نتوان داد»[59]. پیر هرات این مقوله را با مثالی روشن‌تر می‌کند. برادری یا کسی از آن امیری از جائی می‌آید. امیر لشکر خویش را پذیره‌ی او می‌فرستد. تا او به خانه برسد، در هر منزل نزلی و عطائی می‌فرستد، چون وی به خانه فرود آمد، در به روی دیگران می‌بندد، در این حالت چه کسی خبر دارد که او چون است؟ «وجود» چنین است که از آن خبر دارد؟ در این مثال عجز و ناتوانی علم در شناخت و یافت به روشنی نموده شده است. علم تا آنجا همراه است که مهمان به خانه‌ی میزبان درنیامده است، چون به خانه درآمد، او از بیرون درمی‌ماند، نه وسیله‌ای برای وارد شدن به خانه دارد و نه توان درک آنچه در درون خانه می‌گذرد، «علم فرا یافت رسید کوتاه گشت»[60].

علم به آنچه که به او از طریق خبر رسیده است احاطه دارد. حدود توانائی علم تا اینجاست. به سخن دیگر دریافت علم از «وجود» شناخت صفات است و این شناخت را «وجود علمی» گویند: «وجود علمی مشترک است و کس نیست که آن ندارد»[61]. فرض کنیم که با علم به «یافت» برسیم و بوسیله‌ی علم از وجود خداوند آگاهی بیابیم، میانجی ما در این کار که بوده است؟ یافت و شناخت از حدود توانائی علم خارج است، او یافتنی است نه دریافتنی. ابزار علم در شناخت تعیین و بیان چونی، چگونگی و چی‌ای است؛ و حق از تمام این کم و کیف‌ها پاکیزه. پس «هر کس که دعوی وجود چیزی کند که: که و کو و چند و چون و چه بنه داند گفت مبطل است؛ و هر کسی که وجود حق دعوی کند که که و کو و چند و چون بداند گفت کافر است مبطل، آن «وجود» نه علمی است»[62].

یافت به عنایت بسته است، صوفی خود را به عنایت او با گذارده و سپرده است. او در پی دل‌فصیح است نه‌زبان فصیح: «از هزار صوفی یکی‌عالم بود، صوفی را آن تمام بود که می‌شنود و می‌داند، ازین قوم دل فصیح بود نه زبان»[63]. مقوله‌های «وجود» و «یافت» از عقول و علوم، شموس‌اند؛ و اگر چنین نبود همه کس صوفی

می‌توانستند بود»[۶۴] «علم بی عین هذیان است و عین بی‌وجود بهتان»[۶۵].

۶ـ صوفی و کرامات

یکی از موضوعات و مسائل عمده‌ای که در تاریخ تصوف مورد بحث و نظر بوده است «کرامت» است. بسیاری از مشایخ درطبقات الصوفیه ودر متن‌های دیگر عرفانی به صفت «صاحب کرامات» ستوده شده‌اند، با این همه، پیر هرات به طور کلی با آنچه که کرامت نامیده می‌شود موافق نیست؛ علی‌الخصوص که اظهار کرامات برای جلب قبول و پسند دیگران باشد. ابوالخیر تیناتی بر آب یا هوا رفتن را نوعی بدعت می‌شمارد، و پیر هرات آنانی را که قصدشان از اظهار کرامات قبول دیگران است مغرور، و کسانی راکه اینگونه کرامات را می‌خرند، اگر چه در ظاهر بانگ سگ نمی‌کنند، «سگ» می‌خواند. به‌نظر او کرامات چیزی است که زهاد و ابدال را خوش می‌آید[۶۶]. صوفی از کرامات برگذشته است. همان اندازه که میان معرفت و راه و روش زاهدانه با معرفت و راه و روش عارفانه تفاوت است، میان آنکه در بند فروش کرامات است و آنکه کرامات را رد می‌کند، تفاوت وجود دارد. «حقیقت» کرامات نیست ورای کرامات است، صوفی و عارف مه از کرامات بل کرامات کرامات‌اند[۶۷].

دلیل اساسی مخالفت پیر هرات با کرامات ترس از غرور و مکر و احتمال انحراف و بیرون آمدن از «حقیقت» است. از دید او «کرامت» عطائی است مانند عطایای دیگر خدا، هرکس به هر عطائی پای‌بند شود و بر آن متوقف، خداوند او را با همان عطا باز می‌گذارد؛ و این خطری عظیم است درین راه. صوفی از عطاها معطی و از کرامات مکرم را می‌پسندد و غیر از او به هیچ چیز دل مشغول و خوشدل نمی‌شود. کرامات نثار حق است بر ایام عارفان[۶۸].

بوبکر کفشیری، وقتی در تیه‌بنی‌اسرائیل نان پرآزده و باقلی آرزو کرد، همان دم آواز باقلی‌فروش را شنید که برای او باقلی آورد. چنین چیزی نزد دیگران

کرامت است ولی خواجه عبدالله نه تنها بوبکر کفشیری را سخت نکوهش می‌کند بل‌که چنین کاری را در تصوف «بیغار» می‌داند. کرامـات آنست که در باطن پدید آید، کرامات ظاهر از مکر و غرور ایمن نیست[۶۹].

۷ـ سماع

در تاریخ تصوف سماع جنجالی‌ترین موضوع‌ها بوده است. نه تنها اهل ظاهر با آن به مخالفت پرداخته‌اند بلکه درمیـان مشایخ صوفیه نیز مخالفـانی داشته است. برخی برای آن شرایطی قائل شده‌اند، و بعضی دیگر سماع را برای گروهی روا و برای گروه دیگر ناروا دانسته‌اند. داستانهـای بسیاری از مشایخ و مریدان که در سماع مرغ روح‌شان از قفس تن پریده است در طبقات الصوفیه آمده است و بر اساس اطلاعات این کتاب ذوالنون، فضیل عیاض، ابوسعید خراز، شبلی، نوری، دراج، ابوبکر اشنانی و ابوالقاسم سایح از جمله مشایخی‌اند که در سماع برفته‌اند[۷۰].

خواجه عبدالله انصاری نیز سماع را از جهت «مستمع» بررسی و طبقه‌بندی کرده است. سمـاع مستمع «نفسانی» نـارواست و در این مورد نظر او بـا کوفیان یکی است. سماع مستمع «روحانی» رواست و درین مورد بامدنیان موافق است؛ و به صورت کلی از نظر او «ازمرد به‌او ایستد همه گویندگـان راست گفت، ازمرد به‌خود ایستد سماع وی رافسق است»[۷۱]. خواجه عبدالله سماع را مزامیر قدس در مقاصیر انس با الحان توحید در ریاض تمجید و مطربان مثانی می‌خواند[۷۲] و آنرا اشارت می‌داند. هـرگاه این اشارت بـا «دیدار» همراه شود «عجیب نبود کـه دل را در آن طاقت نبود و مرد را به‌آن توان نبود. مردی که‌گوش فازو بود و دیده فازو بود، چه جای طاقت و هوش بود؟» چنین سماعی غذا و زندگانی عارف است[۷۳].

چنانکه از اشارات جامع مقامات و نفحات برمی‌آید پیر هرات در روزهای نبادان اولین بـار سماع‌کرده است[۷۴]. در طبقات الصوفیه دربـاره‌ی سماع خود گفته است: «هرگز عبدالله سماع نکرد در نشان و صفات صریح مگر در نکته و اشارتی

یا مبهم ـ که مبهم آزادتر بود ـ یا در دوستی و شراب که سماع صوفیان بیشتر در دوستی و شراب است»[۷۵].

***

در طبقات در مناسبت‌های مختلف به پاره‌ای از آداب صوفیان نیز اشاره شده است که خواجه عبدالله درآن موارد نیز اظهارنظر کرده است.

الف ـ زیارت پیران

دیدار و زیارت پیران نزد صوفیان از چنان اهمیتی برخوردار است که به‌آن نام «فریضه» داده شده است. این فریضه در مقابله با کسب دانش و علم است که «فضیلت» خوانده می‌شود؛ و فضیلت به‌هیچ حال نباید مانع ازانجام فریضت شود[۷۶]. بزرگی قدر هر یك از مشایخ با دیدار و زیارت و مصاحبت او با پیران و مشایخ دیگر نسبت مستقیم دارد. هرکس که پیوند او با مشایخ وپیران استوارتر باشد، قدر وی بزرگتر است. به سبب اهمیت این پیوند و نسبت است که بسیاری از مشایخ سعی می‌کرده‌اند تا به‌زیارت پیرانی نائل شوندکه آنها مشایخ پیش از خود را درك کرده و به صحبت و دیدار و خدمت آنان مفتخر شده‌اند. حرمت و بزرگی قدرکسی که پیری را دیده باشد که دیگران اورا درنیافته باشند بردیگران واجب است. بوعبدالله خفیف جنید را ندیده بود اما علی بندار صیرفی دیده بود و همین امتیاز موجب شد که بوعبدالله خفیف علی‌بندار صیرفی را در عبور از پل برخود مقدم بدارد[۷۷]. رویم با خلیفه‌ی بغدادکه اورا بی‌ادب خطاب‌کرده بود گفت: «من بی‌ادب بم و نیم روز با جنید صحبت داشته؟»[۷۸].

اهمیت زیارت و دیدار پیران وقتی روشن می‌شود که «رحلت» و سفرهای مشایخ مورد بررسی دقیق قرارگیرد. خواجه عبدالله نه‌تنها دیدار پیران را از فرایض این قوم می‌داند[۷۹] بلکه معتقد است که آنچه که از دیدار پیران یافته می‌شود از هیچ‌چیز دیگر نمی‌توان یافت.دیدار پیران و صحبت باآنان بزرگترین نسبت‌هاست[۸۰].

به همین سبب در طبقات‌الصوفیه و متن‌های مشابه، اولین چیزی که به هنگام سخن از صوفی و عارفی مطرح می‌شود نسبت‌های اوست و آنچه که به طور ضمنی در باز گفتن این نسبت‌ها مورد نظر است طریق پیوند او به حلقه‌ی مشایخ پیشین است.

در طبقات‌الصوفیه به مواردی برمی‌خوریم که وقتی صوفیی به عزم دیدار پیری می‌آید هیچ موضوع و مسئله و عملی را با آن در نمی‌آمیزد، وحتی در طول راه که گاهی مسافتی دراز بوده است، نه چیزی می‌خورد و نه می‌خوابد. محمد علیان نسائی سالی یکبار از نسا به زیارت پیرخویش، با حفص حداد، به نیشابور می‌آمد «در راه خواب نکردید و چیزی نخوردید و برطهارت رفتید. چون طهارت بشکستی بنه رفتی تا طهارت کردی»[۸۱]. احمد علی شعیب نیز هرسال یکبار به زیارت خرقانی می‌آمد. در یکی از این آمدنها در راه گرسنه شد نان خواست و بخورد چون به نزد خرقانی رسید خرقانی به‌او گفت: «این بار که به‌من آئی در راه جتی‌گری مکن»[۸۲]. یکی دیگر از مشایخ به‌زیارت شیخ ابوالحسین جهنم همدانی به مکه رفت «حج نکرد که من به‌زیارت وی آمده‌ام، از بزرگی وی حج در آن نیامیخت»[۸۳]. این‌گونه رفتارها از دیده‌ی ظاهر بین توجیه‌پذیر نیست. به‌سبب آنکه مبادا کسی در کار مشایخ طعنی بزند پیرهرات هریك ازین موارد را توضیح داده است. در مورد زیارت با حفص می‌گوید: «اگر او (محمد علیان نسائی) به با حفص می‌شدی وی طهارت بتوانستی رفت اما او نه به با حفص می‌شد؛ و در مورد حج نکردن می‌گوید «آن نه حج اسلام بود».

در این دیدارها و زیارت‌ها ظاهر امر آن است که‌کسی به دیدار کسی می‌رود ولی غرض ازین دیدار و زیارت، دیدار و زیارت دوستی از دوستان الله است، دیدن و جستن آنان، جستن و یافت «حق» است و بی‌یافت حق دوستان اورا نمی‌توان شناخت. «الهی این چیست که دوستان خودرا کردی که هر که ایشان را جست ترا یافت و تا ترا ندید ایشان را نشناخت»[۸۴]، «دوستی دوستان او و دوستی ایشان ترا

با ایشان نسبت افکند» دوستی دوستان الله، دوستی الله است، معنی «المرء مع من احب» همین است[۸۵].

اهمیت این موضوع نزدخواجه عبدالله تاآنجاست که مریدان خویش‌را به‌یاد گرفتن سخنی ازهر پیری، وکمتر از آن، یادداشتن نام پیران وصیت می‌کند و چنین کاری‌را موجب بهره‌مندی آنان می‌داند[۸۶]. وبالاخره همه‌نکته‌ها در این نکته جمع است که درین طریق استاد وپیر در می‌باید، کـه مرد بی‌پدر چنان سندده ولایفلح نبود که بی‌استاد و پیر[۸۷].

ب ـ حرمت و خدمت یاران

یکی دیگر از آداب‌های مهم صوفیه خدمت یـاران و حرمت داشت آنـان است. این امور نیز درطریقت از واجبات شمرده شده است «باید که خدمت یاران خود برخـود واجب دانی و درخدمت مقصود بینی نه مخدوم»[۸۸]. گذشته از دیـدن مقصود در خدمت و نادیدن مخدوم کـه اساس خدمت‌کردن است، از نظر روابط و مناسبات اجتماعی نیز پی‌آمدهای خدمت قابل توجه و درخور بررسی است. خواجه عبدالله انصاری مریدان خویش رابه‌رعایت سه چیز وصیت‌کرده است: «سه چیز یاد دارید که همه درین سه برآید: «درصحبت معلوم نباید ورستی نباید وخدمت باید که معلوم داشتن خیانت است و رستی صحبت تباه کند وخدمت ناکردن سود نکند و در زیـادت دربندت»[۸۹]. تمامی اهمیت خدمت و حرمت در ایـن جمله خـلاصه شده است:

«یکدیگر را به‌ناز دارید کـه آنکه شما را می‌باید هـم از شما بیاید، میان اینان وسیله و ترجمان هم اینان‌اند، یعنی این طایفه»[۹۰].

ج ـ تربیت مریدان

از یك نظر طبقات‌الصوفیه‌کتابیست کـه غرض از آن ارشاد و تربیت مریدان

است. بیان هر نکته وسخن، گزارش احوال مشایخ و نقل حوادث زندگی و سخنان ایشان برای نیل به چنین مقصودی انجام می‌شود که بررسی آنها از این جهت وقت و مجال کافی می‌طلبد. برخی از نکته‌های مربوط به تربیت مریدان آنهم براساس مواردی که پیرهرات بر آنها تصریح کرده‌است زیر عنوان‌های زیارت و دیدار پیران و حرمت وخدمت یاران بیان شد و اینجا تنها به ذکر یك نکته که نشان‌دهنده‌ی گوشه‌ای از وضع تاریخی ـ اجتماعی صوفیه در دوره پیرهرات است بسنده می‌شود وآن اینست که در این دوره بوده‌اند افرادی که تصوف را در مرقع پوشیدن و سفر کردن و سجاده بردوش افکندن و رفتار وکرداری که بیشتراز نظرظاهر و چشم‌ها اهمیت داشته است نه باطن و معنی ودلها، می‌دیده‌اند. خواجه عبدالله انصاری به شدت از این گونه افراد انتقاد و بر آنان نفرین می‌کند و می‌گوید برخلاف دیگران «من اصحاب خود را عمارت باطن آموختم نه خرده‌ی ظاهر»[۹۱].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۸

نسخه‌های طبقات الصوفیه

متن حاضر حاصل مقابله و تصحیح پنج نسخه‌ی خطی شناخته شده‌ی طبقات الصوفیه در جهان است که مشخصات آنها چنین است:

۱ـ نسخه‌ی «الف». این نسخه که اصل آن به شماره ۴۲۶ در کتابخانه‌ی نافذ پاشا، استانبول و نسخه عکسی آن به شماره‌ی ۱۱۳۵ـ۱۱۳۷ در کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران محفوظ است در ۴۸۹ صفحه‌ی پانزده سطری به‌خط نسخ‌خوانا به‌وسیله دمتاش (یا. رمتاش) بن‌عبدالله نوشته‌شده‌است. تاریخ کتابت آنرا به دو صورت احدی و سبعین و ستمائه، و احدی و سبعین و سبعمائه می‌توان خواند. آقای عبدالحی حبیبی که این نسخه را اساس قرار داده‌اند تاریخ ۶۷۱ را

پذیرفته‌اند که درست‌تر به نظر می‌آید.

مشخصات عمده‌ی رسم‌الخط این نسخه کتابت (پ،چ و گ) به صورت (ب، ج و ک) و رعایت قاعده‌ی دال و ذال است. که موصول و ربط و پرسش به صورتهای ک و کی و آنچه و هرچه و ترکیبات مانند آن به‌صورت آنج و هرج کتابت شده است. با همه‌ی این‌ها، ویژگی‌های زبان «هروی قدیم» کمتر در آن محفوظ مانده است و بیشتر به صورت رایج زمان تغییر داده شده است و در برخی از موارد که تفصیل آنرا در حواشی کتاب می‌توان دید تحریف‌ها و تصحیف‌هائی در آن راه یافته است به‌این ترتیب با وجود داشتن تاریخ کتابت قدیمتر در مقایسه با سائر نسخه‌ها از ارزش آن کاسته شده است.

۲ـ **نسخه‌ی «ب»**. اصل این نسخه درکتابخانه‌ی نورعثمانی، استانبول، به شماره‌ی ۲۵۰ نگهداری می‌شود و عکس آن به شماره‌ی ۱۵۹ـ۱۶۱ در کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است. قطع نسخه وزیری و عدد صفحات آن ۵۵۲ است و درویش صوفی در هشتم رمضان ۸۳۹ کتابت آنرا با خط نستعلیق به پایان رسانده است. بسیاری از ویژگی‌های زبان «هروی قدیم» درین نسخه حفظ شده است. «پ» جز دربعضی موارد بصورت «ب»، و «چ» و «گ» همه جا بصورت «ج» و «ک» کتابت شده است. نقص عمده‌ی این نسخه کتابت«اید» به صورت «آید» است. قاعده‌ی دال و ذال در آن رعایت نشده است.

۳ـ **نسخه‌ی «ج»**. این نسخه که اصل آن در مجموعه‌ی شماره ۵۸۸۶ و ۶۷۷ در کتابخانه‌ی یوسف‌آغا، قونیه، نگهداری می‌شود با خط نسخ پخته و خوانای عبدالرحیم‌بن یحیی‌بن محمد سیاوشانی در غره‌ی محرم ۸۶۲ کتابت شده است کم غلط‌ترین نسخه‌های موجود است. ویژگی‌های زبان هروی قدیم در آن بیشتر از چهار نسخه‌ی دیگر محفوظ مانده است و شاید دلیل این امر هروی بودن کاتب نسخه باشد. ۱۳۷ ورق ۲۳ سطری دارد در قطع ۲۱ × ۱۳. مشخصات رسم‌الخطی آن با نسخه‌ی الف یکسان است. عکسی ازین نسخه به شماره‌ی ۱۶۹۲ـ

۱۶۹۳ در کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است.

۴ـ نسخه‌ی «د». اصل این نسخه به شماره‌ی ۲۳۲ در کتابخانه‌ی انجمن آسیائی کلکته و عکس آن به شماره ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۸ در کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است. به خط نستعلیق هندی واستادانه نوشته شده‌است. تاریخ کتابت ندارد ولی شخصی بنام افضل‌بن حمید قریشی الپانی‌پتی در غره‌ی رمضان ۱۰۱۵ آنرا با نسخه‌ای دیگر مقابله کرده و برخی حواشی بر کتاب افزوده است. آقای حبیبی بنا بر دلائلی کاتب اصلی نسخه را نیز همان افضل‌بن حمید قریشی پانی‌پتی می‌داند. رسم‌الخط این نسخه با سال مقابله‌ی‌آن فاصله‌ی زیادی نمی‌تواند داشته باشد، بنابراین کتابت آنرا نیز احتمالاً همان اوائل سده‌ی یازدهم می‌توان گفت. با وجود تازگی رسم‌الخط ویژگی‌های زبان اصلی تا حدود زیادی در این نسخه محفوظ مانده است. امتیاز مهم این نسخه بر سائر نسخه‌ها اضافاتی است که این نسخه دارد که برخی ازین اضافات مانند داستان ملاقات پیر هرات با ابوالحسن خرقانی حائز اهمیت است. سبک نثر و خصوصیات زبان در مطالب اضافی همان خصوصیات کلی سبک و زبان طبقات‌الصوفیه است. به‌این ترتیب باید گفت نسخه‌ی دیگری از طبقات‌الصوفیه وجود داشته است که کاملتر از نسخه‌های شناخته شده‌ی موجود بوده است که نسخه‌ی «د» از روی آن کتابت شده است. مصحح متن حاضر با توجه به اهمیت این اضافات، در ثبت و ضبط دقیق آنها به جای خود در حاشیه‌ی کتاب همت گماشت، باشد که دوستاران پیر هرات و محققان را سودمند افتد. این نسخه ۲۹۴ صفحه‌ی بیست و یك سطری دارد.

۵ـ نسخه‌ی «هـ». اصل این نسخهٔ در کتابخانه‌ی اداره‌ی کل بیوتات وزارت دارائی و امور اقتصادی (سلطنتی سابق) در تهران به شماره‌ی ۸۵۱ نگهداری می‌شود و با خط نستعلیق خوش که در پاره‌ای از موارد کاتب نسخه تفنن‌هائی نیز کرده است نوشته شده است. عناوین کتاب با شنگرف و خطی بد وغیر از خط متن کتابت شده است که در برخی از موارد جای عنوان‌ها خالی مانده است.

۲۸۶ صفحه‌ی نوزده سطری دارد. با خطوط زرین و آبی لاجوردی جدول‌بندی شده است. قطع صفحات آن ۱۷ × ۷/۱۰ است.

این نسخه نه تاریخ کتابت دارد و نه نام کاتب. به نظر خط‌شناسان رسم‌الخط آن با خطهای سده‌ی نهم شباهت دارد. تاریخی در پشت صفحه‌ی اول آن دیده می‌شود ۱۰۵۶ هجری، که درین سال این نسخه به کتابخانه‌ی سلطنتی اصفهان منتقل شده است. در حاشیه‌ی صفحهٔ دوم آن یادداشتی به این مضمون به خط لسان‌الدوله دیده می‌شود:

«به تاریخ شهر جمادی‌الاول هزاروسیصد و هفده هجری مسیو ژوکوفسکی معلم زبان فارسی مدرسهٔ دولتی پطرز بورغ برحسب امر مبارك اعلیحضرت اقدس شهریاری مظفرالدین شاه قاجار خلدالله ملکه به‌کتابخانه آمدند درجزوکتابهائیکه خیلی طالب دیدن او بودند نسخهٔ طبقات عبدالله انصاری بود. بعد از ملاحظهٔ همین نسخه معلوم شد که این نسخه ملخص کتاب نفحات‌الانس جامی است (؟!) و اصل نسخهٔ طبقات عبدالله انصاری در دست نیست. کتبه‌الحقیر علی‌المدعو بلسان‌الدوله خازن‌الکتب السلطانی. ۱۳۱۷».

شاید به‌سبب همین یادداشت سالها این نسخه به نام نسخه‌ای از نفحات‌الانس شناخته می‌شد. به دلیل اشتراك مطالب که میان این دو کتاب وجود دارد کسی به‌صرافت مقابله کردن آن با نسخه‌ای از نفحات نیفتاده بود. در حالی‌که به‌احتمال بسیار همین نسخه پیش‌از مراجعه و اظهار نظر ژوکوفسکی طبقات‌الصوفیه نامیده می‌شد و به نام نسخه‌ای از طبقات عبدالله انصاری به او داده شده بود، چنانکه تا هنوز نیز کلمه‌ی طبقات و انصاری را درپشت صفحه‌ی اول آن می‌توان خواند (؟)

در سالهای اول دهه‌ی پنجاه این‌جا و آن‌جا سخنی از وجود نسخه‌ای از طبقات‌الصوفیه در کتابخانه‌ی سلطنتی تهران به‌گوش می‌رسید که مرا بر آن داشت تا به کتابخانه‌ی مذکور مراجعه نمایم. مراجعه کردم اما بنابردلائلی که نمی‌دانستم به درون رهم ندادند. پس‌از سال ۱۳۵۷ نیز به سبب نقل و انتقال مسئولان و ادغام

ادارات تا زمستان ۱۳۶۱ امکان دستیابی به این نسخه موجود نمی‌گشت. باری در این میان کار چاپ طبقات الصوفیه و فهارس آن بر اساس نسخه‌های الف، ب، ج و د پایان یافته بودکه با موافقت اولیای کتابخانه‌ی بیوتات فرصت مطالعه و بررسی نسخه‌های نفحات‌الانس در آن کتابخانه دست داد. نتیجه یافتن پنجمین نسخه طبقات الصوفیه بود که با ستون پنجم از جهاتی بی‌شباهت نبود. متأسفانه در مقایسه با نسخه‌های دیگر این نسخه سقطاتی دارد و برخلاف خط خوش غلطهای فاحش در آن راه یافته است و در پاره‌ای از موارد واژه‌ها به زبان زمان کاتب نسخه برگردانیده شده است. «پ» جز در بعضی موارد و «چ» در همه‌ی موارد «ب و ج» نوشته شده است.

همچنانکه گفتم متن و فهرست‌های کتاب پیش از دستیابی به این نسخه چاپ شده بود و انتشار آن به پس از مقابله‌ی متن با نسخه‌ی «ه» موکول شد و به این ترتیب تفصیل اختلاف آن با متن در پایان کتاب و پس از فهرست‌ها آمد که ان‌شاءالله در چاپ بعدی در کنار سائر نسخ قرار خواهد گرفت. برای آسان یافتن اختلاف این نسخه با نسخه‌های دیگر تنها کاری که می‌شد انجام داد آن بود که ضبط اختلافات این نسخه با همان اعداد و ترتیبی که اختلاف نسخه‌های دیگر نموده شده است انجام گیرد، که در اکثریت قریب به‌اتفاق موارد انجام شد.

۹

روش تصحیح

بخش عمده‌ای از متن‌های کهن زبان فارسی به دلائل گوناگون دچاردگرگونی گشته است. یکی ازین دلائل تغییر واژه‌ها و مفردات و ترکیبات آنها به سبب مهجوری و یا فراموش گشتن معانی آنها، به زبان روزگار بازنویسان یا نساخ است

و در این میان سهم کاتبان با سواد از کاتبان کم سواد بیشتر بوده است. کم سوادان که داعیه و ادعائی نداشته‌اند واژه‌ها، تعبیرات و ترکیبات مهجور را غالباً با تحریف و گاهی با تصحیف نقاشی می‌کرده‌اند که به هر حال سرنخی برای پژوهشگران به جای می‌مانده است تا برمبنای آن صورتهای مصحف و محرف، به کار آغاز کنند و از طریق آن نقاشی‌ها به صورت درست لغات، تعبیرات و ترکیبات دست یابند. اما کار با سوادان غالباً جاگزین کردن و تغییر واژه و ترکیب با واژه‌های جدید و مأنوس است، وگاهی نیز در این مسیر نوعی ترجمه و معنی کردن. نمونه‌ی بارز تصرف‌های با سوادان تصرفات مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی است در مورد واژگان و ترکیب‌ها و تعبیرهای طبقات‌الصوفیه که در برخی از موارد به حذف واژه‌ها و ترکیبات انجامیده‌است. جامی خود پیشاپیش دلائل خویش‌را در این کار که ازسر آگاهی انجام داده است بازمی‌گوید که از نظر اجتماعی درست است؛ و از نظر تحقیق و پـژوهش نه. به اعتقاد جامی کتابی که به سبب مهجوری لغات و ترکیبات و تعبیرات بی‌استفاده یا کم استفاده بماند، در مرتبه‌ای فروتر ازکتابی قرار دارد که لغات و تعبیرات آن با زبان اهل روزگار سازگاری یافته باشد. بـراساس چنین اعتقادی اگر پاره‌ای از لغات و ترکیبات نامفهوم بود بـه‌آسانی می‌توان از آن چشم پوشید و بـه گفته‌ی جامی درحجاب ستروکتمان گذاشت[1].

کهن‌ترین نسخه‌ی طبقات‌الصوفیه چنانکه گفتیم نسخه‌ی «الف» است. این نسخه در مقایسه با نسخه‌های «ب، ج و د» به سبب کم سوادی کاتب یا بنا برقانون آسان سازی و سازگاری، دستخوش تغییراتی گردیده است که با وجود قدمت زمانی نمی‌تواند مبنای سنجش سائر نسخ قرارگیرد. نسخه‌های «ب» و «ج» تاحدودی ازین دگرگونی به شرحی که درمعرفی نسخه‌ها گفته شد مصون مانده است؛ ولی در آنها افتادگی‌هایی ـ هر چند اندك ـ وجـود دارد. نسخه‌ی «د» بـا آنکه جدیدتـرین نسخه‌هاست نه تنها در بسیاری از موارد از نظرضبط و حفظ واژه‌ها و تعبیرات کهن بر نسخه‌ی «الف» ترجیح دارد بل‌که از نظر مطالب، اضافاتی داردکه درهیچیك از

نسخه‌های دیگر وجود ندارد. نسخه‌ی «ه» که تا این او آخر دسترسی به آن امکان‌پذیر نبود به سبب داشتن غلط‌های املائی و تصحیف‌ها و فروافتادگی‌های زیاد نمی‌تواند نسخه‌ای معتبر باشد. با توجه به عبارت جامی در نفحات‌الانس که طبقات پیرهرات را کتابی می‌داند که به «زبان هروی قدیم وقوع یافته است و به تصحیف و تحریف نویسندگان به جائی رسیده است که در بسیاری از موارد فهم مقصود به سهولت دست نمی‌دهد»[۲] نخستین گام در تصحیح چنین متنی باز شناختن زبان مؤلف است، زبانی که هزار سال پیش از امروز در هرات به‌آن سخن می‌گفته‌اند.

خوشبختانه غیر از طبقات‌الصوفیه آثار دیگری به زبان فارسی به‌نام پیرهرات موجود است که مطالعه و تحقیق در این آثار تا حدودی شناخت زبان خواجه‌ی انصاری را امکان‌پذیر می‌سازد. ازمیان این آثار تفسیر بزرگ و ارجمند کشف‌الاسرار وعدة‌الابرار بویژه از نظر سبك انشاء و اشتمال بر مفردات لغات و ترکیبات اهمیت بسزائی دارد و بررسی و تحقیق در آن پژوهنده را به سر منزل مقصود راهبر تواند شد. وجوه مشترك میان طبقات‌الصوفیه و کشف‌الاسرار علی‌الخصوص در «النوبة‌الثالثه» به‌اندازه‌ایست که تصور یگانه بودن کاتب و گردآورنده‌ی هردو کتاب راپیش آورده است[۳]. بسیاری از مطالب طبقات‌الصوفیه که در این بخش از کشف‌الاسرار وجود دارد از نظر لفظ و معنی با آن‌کتاب یکسان است و اختلاف این دوکتاب در حد اختلافات نسخه‌های طبقات‌الصوفیه با یکدیگر است. به همین سبب از کشف‌الاسرار در موارد مشابه به عنوان نسخه‌ای از طبقات‌الصوفیه در تصحیح این متن می‌توان استفاده‌کرد. براین اساس پس از استنساخ متن طبقات‌الصوفیه و بررسی جداگانه‌ی هر یك از نسخه‌ها برای آشنائی بیشتر و دستیابی به زبان پیرهرات نخست به بررسی و تحقیق در کشف‌الاسرار پرداختم و نه‌تنها واژگان و تعبیرات و ترکیبات این کتاب را استخراج کردم بلکه تمام آنچه را که پس از «پیرطریقت گفت و شیخ‌الاسلام گفت» آمده بود به علاوه‌ی مناجات‌ها وحکایات و احوال و اقوال مشایخ واشعار تازی، یکی یکی بر روی برگه‌های جداگانه بیرون‌نویسی کردم.

نتیجه بیش‌از آنچه که گمان می‌بردم رضایت‌بخش بود. پس‌از انجام این کار به بررسی و مطالعه و یادداشت برداری از رسائل فارسی منسوب به خواجه عبدالله پرداختم و پس از فراغت از آن، به سر کار خویش که تصحیح متن طبقات‌الصوفیه بود باز آمدم.

بررسی مجدد نسخه‌های طبقات‌الصوفیه نشان داد که به هیچ حال یکی از نسخه‌ها را، چه به دلیل قدمت زمانی در تاریخ کتابت و چه به‌سبب دارا بودن ویژگی‌های «زبان هروی قدیم» نمی‌توان اساس قرار داد. زیرا اقدم نسخ از سلامت و امانت لازم برخوردار نبود؛ ویژگی زبان هروی قدیم هم در نسخه‌ها به صورتی بود که بعضی در این نسخه و بخشی در آن و برخی در آن دیگر وجود داشت، چاره‌ای جز تصحیح انتقادی نماند. در این روش صورتهائی را که پس از تحقیق، بررسی و مقایسه‌های ممتد و مکرر در آثار دیگر پیر هرات و طبقات‌الصوفیه، اصیل‌تر و با زبان آن روزگار نزدیک‌تر تشخیص دادم در متن و اختلافات نسخه‌ها را با دقت و امانت هرچه تمامتر، در حاشیه قرار دادم. تصحیح پیشین طبقات‌الصوفیه که بر روش اقدم نسخ انجام شده بود نشان داد که مخصوصاً تصحیح این متن به آن صورت، کاری دور از دقت و بررسی و پژوهش علمی بوده است. به گفته‌ی استاد سخن‌سنج و دانشمند بزرگ قدر و گرامی‌ام ـ که خدایش از بلاها نگه دارد ـ در آن تصحیح زبان پیرهرات در حاشیه و صورت دگرگون شده‌ی آن در متن قرار داده شده بود.

تجربه نشان داده است که بیشتر صورتهای مهجور که مورد تحریف و تصحیف قرار گرفته است صورت‌ها و ضبط‌های اصیل بوده‌اند. قرار دادن آن صورتهای مهجور و ناشناخته در متن به مراتب درست‌تر و به تحقیق نزدیک‌تر از آوردن صورتهای مأنوس است. پیش گرفتن این روش اگر هیچ سودی نداشته باشد این سود را در بر دارد که نظر استادان و دانشمندان را به‌سوی آن جلب می‌کند تا باشد که به‌فیض انفاس و توانائی و دانش آنان، این مهجور نقاب مهجوری از رخسار بر گیرد

و یا آنکه خطای مصحح با دلیل و برهان به‌او نموده شود.

همچنانکه به ثبت و ضبط اختلاف نسخه‌های طبقات‌الصوفیه پرداخته‌ام اختلافات موجود میان موارد مشابه کشف‌الاسرار و طبقات‌الصوفیه را نیز چه در عبارات مربوط به مشایخ و چه در مناجاتها و چه درگفته‌های پیرطریقت و اشعار، چنانکه درحواشی کتاب دیده می‌شود درجای خود با قید جلد وصفحه‌ی کشف‌الاسرار ضبط کرده‌ام. در پاره‌ای از موارد بویژه در تصحیح اشعار عربی کتاب، اختلافات آنها را با دو کتاب دیگر، خلاصه‌ی شرح تعرف و ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه در حاشیه باز نمودم.

با وجود آنکه به نسخه‌ای نفیس از نفحات‌الانس ـ که به نظرجامی‌رسیده است و دربرخی ازصفحات آن خط و امضای جامی وجود دارد[۴] ـ برای حل پاره‌ای از مشکلات مراجعه نمودم، گرهی ازکار گشوده نشد. باید بگویم که تصحیح علمی و انتقادی نفحات‌الانس بدون مراجعه به طبقات‌الصوفیه از نقص و اشکال خالی نخواهد بود؛ واین برعهده‌ی مصحح نفحات‌الانس است‌که فهرستی دقیق ازتغییراتی که جامی به هنگام نقل طبقات‌الصوفیه در کتاب خویش داده است فراهم نماید.

۱۰

روش تدوین و زمان تألیف طبقات الصوفیه

چنانکه می‌دانیم این کتاب مجموعه‌ی تقریرات پیرهرات در مجالس تذکیر است که بوسیله‌ی یکی از مریدان او تدوین می‌شده است. بررسی و مطالعه‌ی طبقات الصوفیه دریافت روش یادداشت‌برداری این مرید را از تقریرات پیر به خوبی میسر و ممکن می‌سازد. بنا برقرائن موجود این تقریرات در همان جلسات نوشته می‌شده است. به همین سبب در بسیاری از موارد که حکایت یا قصه وشعری

به مناسبت موضوع خوانده می‌شده است که مرید با آن آشنائی داشته و یا آنرا از بر بوده است، با ذکر «القصه»[۱]، یا پس‌از نوشتن یك‌مصراع ازشعر، با قید «البیت یا البیتان»[۲] از نوشتن آنهـا صرف نظر شده است؛ و این امـری طبیعی بوده است چنانکه ما نیز در موارد مشابـه چنین می‌کنیم. و شاید وی قصد داشته است تا در فرصت دیگر موارد اشاره شده را تکمیل کند که ظاهراً این فـرصت دست نداده است و متاسفانه نسل‌های بعدی را ناخواسته از بخشی از میراث فرهنگی محروم کرده است. اظهار این تأسف خود ازسر سوز و حسرت است، ورنه کیست که ازین مرید و مریدانی مانند او تقدیر نکند و سپاسگزار نباشد؟ همین مقدار نیز کـه امروز در دست ماست به یمن همت او و امثال اوست. ما از آنان خشنودیم، خدای نیز از آنان خشنودباد!

باری به دلیل این افتادگی‌ها که هرگز کامل نشده است و موارد آن در همه نسخه‌ها یك‌سان است، و به‌دلیل آنکه کلام پیر حجت‌مریدان است، می‌توان گفت آنچه که ما امـروز بنام طبقات‌الصوفیه‌ی خـواجه عبدالله انصاری در دست داریم جز تقریرات پیر هرات چیز دیگری نیست. اگر از برخی از دگرگـونی‌ها کـه طی هزار سال در لغات، تعبیرات و تـرکیبات کتاب روی داده است صرف نظر کنیم زبان پیرهرات یا «زبان هروی قـدیم» همین زبان طبقات بوده است. دلیـل دیگر این ادعا مشابهت فراوان زبان این کتاب با زبان‌کشف‌الاسرار بویژه با نوبت ثالثه‌ی آن کتاب است. سرچشمه و منبع هردوکتاب یك شخص بوده است عبدالله انصاری. در حالی کـه ما نویسنده‌ی کشف الاسرار را می‌شناسیم، او ابوالفضل رشیدالدین میبدی است. توهم یگانه بودن کاتب هردو کتاب را نیز با یگانگـی منبع صدور هردو، بایدتوجیه کرد.

نکته‌ای که یادآوری آن درین مقام شایسته است این است کـه در طبقات الصوفیه در غالب مـوارد جملات و عبارات با «شیخ‌الاسلام گفت» آغاز می‌شود کـه در درستی انتساب عبارات پس‌از آن بـه پیرهـرات کمتر می‌توان تردید کرد؛ ولی

مواردی هم که جملات و عبارات مصدر به چنین قیدی نباشد کم نیست. آیا این جملات و عبارات از آن شیخ‌الاسلام است یا از نویسنده‌ی تقریرات او؟ با توجه به سلسله‌ی ارادت مرید به پیر وحرمت و پایگاه و مرتبه‌ی پیر نزد مرید، و تنگی مجال در جلسات تذکیر، احتمال آنکه نویسنده‌ی تقریرات آن جملات و عبارات را از خویش درافزوده باشد بسیار اندك است. گذشته ازین سبك سخن و بافت جمله‌ها و تعبیرات و ترکیبات در این قسمت‌ها، با آن بخش که با «شیخ‌الاسلام گفت» آغاز می‌شود هیچگونه تفاوتی ندارد. قرینه‌ای دیگر نیز در طبقات الصوفیه مؤید این ادعاست و آن فصل کوتاهی است از سخنان پیرهرات درباره‌ی حسین منصور حلاج که به خط خود او در روزنامه‌های شیخ‌الاسلام وجود داشته و به دست نویسنده‌ی تقریرات او افتاده است و آنرا در کتاب آورده است[۳]. زبان و عبارت این فصل در عین مشابهت با زبان مناجات‌ها و مواجید و مقالات پیرهرات اختلافی با زبان سائر بخش‌های طبقات الصوفیه ندارد.

در مورد کشف‌الاسرار و مطالب آن نیز باید بررسی دقیق و همه جانبه به عمل آید تا روش ابوالفضل رشیدالدین میبدی را در تنظیم و تدوین آن کتاب بزرگ روشن گرداند، واحتمالا بخش‌ها و قسمت‌هائی را که او برافزوده است معین گرداند.

آقای عبدالحی حبیبی در صفحه‌ی ۲۰ مقدمه‌ی طبقات الصوفیه با آنکه مواردی را از متن کتاب ذکر می‌کنند که بر فراهم آمدن طبقات الصوفیه در زمان حیات پیرهرات و به سخن دیگر در مجالس تذکیر، دلالت می‌کند؛ وجود ادعیه‌ای را که پس‌از نام شیخ‌الاسلام در طبقات آمده است دلیل آن می‌دانند که این کتاب پس‌از درگذشت پیرهرات (۴۸۱) فراهم آمده است. درست است که بسیاری از دعاهائی که پس‌از «شیخ‌الاسلام گفت» در طبقات آمده است حکایت از زمانی دارد که باید پیرهرات درآن هنگام در گذشته باشد؛ ولی باید توجه داشت که تعداد مواردی که‌دعائی پس‌از«شیخ‌الاسلام گفت» وجود ندارد، نیز کم نیست[۴]. بنابراستدلال

آقای حبیبی وجود این موارد را نیزحد اقل، دلیل فراهم آمدن مطالب این بخش ازکتاب در زمان‌حیات پیرهرات‌می‌توان دانست. گذشته ازین‌ها وضع این ادعیه در نسخه‌های پنجگانه یك‌سان نیست. بعضی از نسخه‌ها درمواردی که‌برخی دیگر از نسخه‌ها فاقد این‌دعاها است، دعاهای مورد استناد را داراست وآنجا که‌نسخ دیگر این ادعیه را پس‌از ذکر شیخ‌الاسلام دارند، نسخه یا نسخه‌هایی فاقد آنست. چون تاریخ تحریر کهن‌ترین نسخه‌ی شناخته شده اگر آنرا ۶۷۱ بخوانیم، با سال رحلت پیرهرات قریب دویست سال فاصله دارد و تاکنون نسخه‌ای که به‌زمان پیرهرات نزدیك باشد نیافته‌ایم، احتمال‌آنکه کاتبان نسخه‌ها به پیروی از سنت اسلامی این ادعیه‌را افزوده باشند بسیار است، چنانکه همین کار را در مورد مشایخ دیگر نیز کرده‌اند. درکشف‌الاسرار که نویسنده و سال تألیف آن روشن است، در کمتر موردی پس از «پیر طریقت گفت» دعایی یافته می‌شود؛ در حالیکه ما می‌دانیم‌که ابوالفضل رشیدالدین میبدی سالها پس‌از درگذشت پیرهرات به تدوین و ترتیب این تفسیر پرداخته است.

بنابراین به‌دلیل وجود ادعیه‌ای که خاص مردگان است نمی‌توان سال یا سالهای تدوین این‌کتاب را پس از مرگ پیرهرات دانست. متأسفانه در منابع موجود، به‌سال یا سالهائی که‌پیرهرات طبقات را برمریدان املا می‌فرموده است، اشارتی وجود ندارد؛ حال آنکه دوره‌های تفسیر و سالهای آن، حتی سوره‌ها و آیات را باسالی که در آن پیرهرات به تفسیر آنها پرداخته است قید کرده‌اند.

۱۱

ویژگی‌های زبان طبقات‌الصوفیه

مطالب و مندرجات طبقات الصوفیه را از نظر شیوه‌ی بیان به سه بخش

می‌توان تقسیم کرد:

الف- ترجمه‌ی احوال و اقوال مشایخ.

ب- مناجات‌ها.

ج- فصل‌های خاص یا مستقل.

الف- ترجمه‌ی احوال و اقوال مشایخ

بیان مطلب در این بخش‌ها از کتاب که ذکر تمام مشایخ و اشارت به حال و مقام و استادان و مشایخ آنان، و سال وفات و نقل برخی از سخنان را دربر دارد به گونه‌ایست که از آن می‌توان به فهرستی ازامتیازات مشایخ تعبیر کرد. به همین سبب جملات آن کوتاه و اشارت‌وار است و رابطه‌ها غالباً حذف شده است. بیان سخنان مشایخ نیز بر همین سیاق است که در بیشتر موارد با سلسله‌ی اسناد همراه است. حکایات و داستانها نیز در بیشتر موارد کوتاه و مختصر است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ب- مناجات‌ها

مناجاتهای پیر هرات به سبب شور، عمق و حالی که در آن‌ها وجود دارد از دیرباز- حتی در زمان حیات او- دلهای خاص و عام را صید کرده‌است. این مناجات‌ها که در حقیقت بیان آزادانه‌ی دریافت‌های پیر هرات، و به سخن دیگر راز و نیاز بنده‌ایست که جانش از شور و شوق و عشق لبریز است با خدای خودش و از آن حالاتیست که به گفته پیرهرات در آن، میان بنده و الله کسی و چیزی نمی‌گنجد. مسائل و موضوعاتی که در این مناجاتها بیان شده است در عین باریکی و عمق از اهم مسائل و موضوعات عرفان و تصوف است که با وجود سادگی وروانی ظاهری حالت راز و رمز دارد. بیان پیرهرات در این مواضع از مرزهای نثر بسی فراتر می‌رود و در مرکز دایره‌ی شعر قرار می‌گیرد. وجود سجع‌ها و قرینه‌ها نیز این حالت را تقویت‌می‌کند، و مناجاتها را تا سرحد یك شعرتمام عیار بالا می‌برد.

بیشتر بندهای مسجع مناجاتهای او دارای وزن عروضی است، بندهای دیگر نیز با اندک تصرفی می‌تواند به مصرع و بیتی با وزن درست بدل شود. شاید در آغاز نیز این بندها از چنین ویژگی‌ای برخوردار بوده است و با گذشت زمان در نتیجه تصرفات ناسخنان، بدین‌صورت درآمده باشد.

ج- فصل‌های خاص یا مستقل

مراد از فصل‌های خاص یا مستقل در طبقات الصوفیه، بخش‌هائی است که پیر هرات در آنها مسائل و موضوعات اساسی عرفان و تصوف مانند توحید، معرفت، شناخت، دیده، دیدار و بیننده و یافت و...» را تحلیل و تفسیر کرده است. شور و حال مناجاتهای او را درین بخش‌ها نیز می‌توان یافت؛ با این تفاوت که در پاره‌ای از موارد سجع و قرینه در آنها دیده نمی‌شود. در این بخش‌ها سجع و قرینه جای خویش را به صلابت و هیبت و نظمی داده است که در کلام خطیبی بلیغ و توانا یافت می‌شود که در بیان مسائل، مهارت و استادی به کمال دارد.

در بخش مناجاتها و بویژه در این قسمت‌ها نه تنها قدرت، توانائی و استادی پیر هرات درسخن بلکه شخصیت متعالی عرفانی او نیز آشکار می‌شود. با توجه به مباحثی که در این فصول طرح، شرح، تفسیر و تحلیل می‌شود، می‌توان گفت مقصود پیر هرات آنجا که در مقایسه‌ی سخنان خویش با سخنان حلاج گفت: من سخن می‌گویم مه از آن که او (= حلاج)، می‌گفت و عامه می‌باشند و انکار نمی‌آرند و آن سخن راز می بماند ناوغست و... با سخن من نوری است که مرد مستمع پیش آن در می‌شود و می‌پندارد که آن خود مایه‌ی اوست، نیست که آن نور سخن است در زندگانی می‌رود[1]، همین سخنان بوده است.

استعمال شعر در طبقات الصوفیه در ارتباط با مواضع و مسائلی است که مطرح می‌شود و در حقیقت نوعی شاهد و تائید است بر آنچه گفته شده است. در مقابل صدها شعر تازی که در طبقات آمده است یك بیت فارسی که وزن آن نیز

مغشوش است به کار رفته است[۲]؛ در حالی که در کشف‌الاسرار علاوه بر اشعار فراوان تازی شعر فارسی نیز کم نیست که بخش اعظم آن از خود پیر هرات است.

پیش ازین شغل عمده‌ی سراسر زندگی پیر هرات را کـه همانا وعظ، تذکیر، ارشاد، املای حدیث، تفسیر قرآن و مجلس گفتن، و توفیق عظیم او در آن موارد بود بررسی کردیم. پرداختن به این امور علی‌الخصوص وعظ کردن و مجلس گفتن و برپای داشتن مجالس تذکیر و تفسیر، حوزه‌ی ارتباط او را از قلمرو مدرسه تا دل عامه‌ی مردمان شهر و دیـارش می‌گسترانید. چنین گسترشی مقتضی ابزار ووسائلی بود که عامه نیز بدان دسترسی داشته باشند. چـه وسیله‌ای بـرتر و بهتر از سخن گفتن به زبان شنوندگان و به طریقی کـه بـا درک آنان متناسب باشد؟ چنانکه دیدیم به سبب مهارت و توانـائی او در سخن و بنیاد آن بـر موضع طاقت «عامه» بود که نه تنها بر او انکار نیاوردند بلکه بارها او را در سرکوبی مخالفان ومتبدعان نیز یاوری کردند.

به درستی روشن نیست کـه پیرهرات طبقات را در کجا تقریـر می‌کرد، در مجالس تذکیر یا در خانقاه؟ در این مجلس که ترجمه‌ی حال مشایخ بیان می‌شد و حالات و سخنان آنها مـورد نقد و بـررسی و تفسیر و تحلیل قـرار می‌گرفت جـز مریدان او کسان دیـگری نیز حضور داشته‌اند؟ چه کسانی؟ نمی‌دانیم. ازسوی دیـگر می‌دانیم که بسیاری از مطالب این کتاب با وحدت لفظ و عبارت در کشف‌الاسرار نیزموجود است. آیا شیخ‌الاسلام‌حکایات مشایخ و سخنان، داستانها و اشعار آنان‌را خود درنوبت ثالثه درمجالس تفسیر تکرار کرده است یا عکس آن؛ یا غیرازین دو حالت، حـالت سومی نیز وجـود داشته است و میبدی‌آن مـوارد را از طبقات در تفسیر نقل کرده است؟ بـاری هر کدام ازین سه حالت که بوده باشد و در هرجائی که طبقات تقریر شده باشد زبانی کـه پیر هرات در تقریرات خـویش به کار برده است زبانیست‌که تفسیرکشف‌الاسرار نیز به‌همان زبان بیان شده است؛ و این‌زبان‌به گفته‌ی جامی «زبان هروی قدیم» و به سخن دیـگر زبان مردم هرات در آن روزگار

بوده است.

در دوره‌ای که پیر هرات می‌زیست زبان فارسی آخرین سالهای رشد و تکوین خویش را می‌گذرانید. آثار فراوانی به این زبان پدیدآمده بود که بعضی از آنها مانند تاریخ مسعودی تألیف ابوالفضل بیهقی از نظر بیان و رعایت دقایق سخن تا امروز بی‌همتا مانده است. پیر هرات که خود استادان بزرگی را در ادب، فقه، تفسیر وحدیث دریافته بود، مانند بیهقی دبیر، اهل مدرسه بود و توانائی آنرا داشت که سخن خویش را به فنون بلاغت و فصاحت بیاراید. دلیل تفاوت در سبک سخن پیر هرات و ابوالفضل بیهقی و امثال آنها را در مشرب فکری و شغل آنان باید جستجوکرد. وچنانکه گفتیم پیرهرات در مقایسه با بیهقی‌ها ــ که سروکارشان با وزراء و پادشاهان و ارباب دواوین و افرادی چون خود آنان بود ــ با افراد جامعه‌ی خود از خاص و عام سروکار داشت و این گستردگی ارتباط نه تنها او بلکه دیگر مشایخ صوفیه را نیز بر آن می‌داشت که با مردم به زبان خود آنان گفتگو نمایند و چنان سخن بگویند که به گفته‌ی جنید بر خلق رحمت باشند نه زحمت، از حال خویش بیرون آیند و با حال آنان شوند[۳]. به این جهت است که زبان رایج مردم هرات که درمجالس تذکیر و تفسیر وازجمله به‌هنگام تقریر طبقات به کار رفته است در قیاس با آثار دیگر بازمانده از قرن پنجم کهنه‌تر به نظر می‌رسد.

در توجیه این کهنگی باید گفت که در سراسر دوره‌ی تکوین زبان فارسی (از آغاز تا اوائل قرن هفتم) که زبان فارسی به سوی وحدت و درسی شدن می‌رفت بیشتر آثار درسرزمین‌های اصلی فارسی دری، یعنی شهرهای خراسان به زبان رایج آن نواحی نوشته می‌شد؛ و با لغات وواژه‌های رایج زادگاه نویسنده در آن‌ها غلبه داشت. از سوی دیگر زبان عامه‌ی مردم بـه دلائل متعدد دیرتر از زبان رسمی ــ بویژه در این دوره ــ دچار دگرگونی شده است و شگفتی نیست که نورالدین عبدالرحمن جامی که در اوج دوره‌ی فارسی درسی می‌زیست و تحصیلات خویش را به زبان رسمی (درسی) درمدارس هرات به پایان برده بود، به تغییراتی در زبان

طبقات الصوفیه دست زد. حال ببینیم که ویژگی‌های «زبـان هروی قدیم» یا زبان طبقات الصوفیه چیست.

الف. واژگان

آنچه را که جامی در تحـریر طبقات در نفحات‌الانس، زیـر عنوان «زبان هروی قدیم» تغییر داده است شماری از واژه‌هاست کـه در طبقـات الصوفیه به کار رفته است. جامی برخی از این واژه‌ها و ترکیبات را که‌معنی‌آنها را می‌دانست ولی از نظر او مهجور بود، به زبان روزگار خویش برگردانید؛ و آنهائی را که نمی‌دانست در حجاب کتمان گذاشت. بررسی این واژه‌ها نشان می‌دهد که برخی از آنها که از نظر ساخت بسیار کهنه و در نتیجه اصیل‌تر است در زبان مردم هـرات لااقل تا قرن پنجم زنده ورایج بوده است، و بعضی دیگر در نواحی دیگر خراسان نیز به کار می‌رفته است. تعدادی از این واژه‌ها در فرهنگـها ضبط شده و عده‌ای بـه آن کتاب‌ها راه نیافته‌است. در این قسمت شماری از این واژه‌ها، از نظر معنی و ساخت بررسی می‌شود.

ات: آنگاه ترا، آنگاه تو.

از دنیا بیامدی‌ات مرا نشناخت. ۵۹۰

ملکات شناسد، ات شناسد کت شناسد. ۶۳۹

از دنیا بیامدی‌ات من نشناخت. ۶۴۴

درصورت قدیمتر (فارسی میانه و پهلوی) این ضمیر مرکب از (ā) بـه معنی آن‌گاه و (t) ضمیر مفعولی پیوسته = ā-t، به معنی آن‌گاه تـرا بوده است[۳] کـه در اینجا در یك مورد، شاهد دوم، بـه همان صورت دارای معنی است و در شواهد اول و سوم «آنگاه تو»معنی می‌دهد نه «آنگاه ترا».

اش: آنگاه او را

ارش دوست یافت اش نور یافت، و در طلب بمیرد اش شفیع یافت. ۱۳۶

این مورد نیز مانند «ات» مرکب از ā و š = ā – š است به معنی آنگاه او را[۳]

هر دو صورت این ضمائر «ات و اش» در فرهنگها نیامده است و در متن‌های دیگر نیز به این صورت به کار نرفته است نمی‌دانیم تلفظ آنها در دوره‌ی خواجه عبدالله چگونه بوده است a – t، a – š یا ā – t، ā – š؟ ضبط آن در نسخه‌ها با «الف» است نه «آ».

اندمیدن: حسرت خوردن، آه کشیدن.

مرد همواره به اول کار خود می‌گردد و به آن می‌اندمد و آن خوشی‌ها باز می‌خواهد که وی را آسایش در آن بود. ۴۹

در متن‌های پارتی تورفان اندم andam به معنی «آه کشیدن» به کار رفته است و هم‌ریشهٔ دمیدن فارسی است. اندمیدن به احتمال قوی به معنی حسرت خوردن است[۴].

از سیاق عبارت نیز برمی‌آید که اندمیدن = حسرت خوردن باشد زیرا در این‌جا سخن از اول کار مرید و سالك است که: «به بهار ماند و به شکوفه که مرد دروخوش بود و تازه» که مرد (مرید) همواره به اول کار می‌گردد. به اول کار برگشتن نیز همین معنی را مؤکد می‌کند. در فرهنگ اسدی «اندمه» به معنی یاد آوردن غم‌های گذشته آمده است و این بیت از رودکی شاهد آن است:

بهترین یاران و نزدیکان همه نزد او دارم همیشه اندمه[۵]

انگشتن: انگاشتن: به‌حساب کسی گذاشتن، محسوب کردن، به حساب آوردن.

او دنیا همه فرا نمرود و بخت نصر داد و از عذاب ایشان بنه انگشت و محسوب نکرد و همه دنیا فرا سلیمان و ذوالقرنین داد و از ثواب و درجه زیرا محسوب نکرد و بنه انگشت. ۱۴۵

آدمی را به لطف خویش در طریق کرم معرفت بداد، او را از آن بننگشت.

یعنی دادن همه دنیا به نمرود و بخت نصر و سلیمان و ذوالقرنین نه از عذاب دوتای اول و نه به‌سبب ثواب دوتای آخر است. این طریق، طریق کرم است، کافر و مسلمان در آن یکسان است.

انو: آنجا

او ایددرست یااین انوست‌وجود ویافت وقرب درست‌است، تفسیر براوست. ۱۷۲

حق ایددرست یا عارف انوست یافت درست است تفسیر بروست. ۱۷۱، ۶۳۱

صورت قدیمی این واژه anōh است[6]. این واژه نیز در فرهنگ‌ها و متن‌های در دسترس دیده نشد.

ای: این، آن

هر کس که خبر نه در عیان بگذارد ای هالك شود. ۴۳۸

هر که درین کار بزور درآید فضیحت شود و که به ضعف درآید ای قوی شود. ۴۵۹

مرد که به حق، ای بر چه‌اید؟ ۴۶۲

آنکه از وجوداید ای هرگز باز نگردد. ۴۶۲

مردی در مقامی بود بر دیگری یازد ای بی ادب بود. ۵۱۵

ای بازو دعوی می‌نماید. ۵۴۷

بنگر که خود ای گوید و چه غبن است در اختیار! ۵۹۵

صورت قدیمتر ای (ēd) است به معانی این و آن[7].

با آنکه در متن طبقات الصوفیه بـا معنی این یا آن نیز معنی جمله روشن می‌شود، در برخی از موارد معنی «او» هم از «ای» استنباط می‌شود.

بجلو، بچلو، پچلو، پجلو(؟)

خیر نساج را پس مرگ به خواب دیدند گفتند حال تو؟ گفت ترا بازین چه کار؟ ازین دنیای بجلوی شما باری برستم. ۱۰۷

گفت ترا بازان چه کار؟ باری ازین دیای بجلوی شما برستم. ۳۴۶

جمله‌های «ازین دیای بجلوی شما برستم و باری ازین دیای بجلوی شما برستم» در ترجمه‌ی نجوت من دنیاکم القذره آمده است و قذره به بجلو ترجمه شده است، به این ترتیب معنی آن «پلید» است. ضبط درست این واژه معلوم نشد. در فرهنگ معین بچل bačal به معنی شخصی که پیوسته لباس خود را ضایع کند و چرک و ملوث سازد، آمده است و صورت پچل pačal علاوه بر معنی بالا به معانی شلخته، پنتی، دنس، پلشت، قذر، قبیح، مستهجن، خبیث و چرک نیز آمده است.

براویدن

من می‌گویم که در کاسه هم انصاف است که خورد تراوی و ایثار براوی و زحمت نکنی و انصاف دهی در همه چیز. ۵۵۴

ضبط نسخه‌های «ب» و «ه» ایثار ناروایی است. آقای حبیبی این واژه را «بروایی» ضبط کرده است به‌این ترتیب که «بر» را از نسخه‌ی الف یا نسخه‌ی اساس و «روایی» را از نسخه‌ی «ب» گرفته است و بروایی به‌معنی بربایی ساخته است و آن را «بردن» از ربودن معنی کرده است و «زحمت ندهی» را «رحمت نرهی» خوانده و «رحمت را رها نکنی و فرونگذاری»(!) معنی کرده است[۸]. جامی نیز به‌سبب ندانستن این جمله را حذف کرده است.

مقصود کلی از جمله بیان انصاف است، انصاف درکاسه به هنگام خوردن، و آن‌طور که آقای حبیبی معنی کرده‌اند نقض غرض است. از معنی ایشان اینطور برمی‌آید که به هنگام خوردن باید بر یاران پیشی گرفت. لقمه‌ها را باید ربود چرا که نعمت است و نعمت رحمت؛ پس نباید رحمت را رها کرد و فرو گذاشت؟!!

سیاق جمله نشان می‌دهد که فعل‌های جمله باید «تراوی، براوی، زحمت نکنی و انصاف دهی» باشد حال معنی تراویدن و براویدن چیست باید جستجو

کرد. تراوی را «ترا + وی» نیز می‌توان خواند که به این ترتیب معنی این می‌شود: خرد (خورد، اندك) ترا باشد. ولی در متن طبقات با آنکه ابدال «و / ب» زیاد است، باشد همیشه به صورت «بی» آمده است نه «وی» همچنین «ایثار براوی (= ایثار + بر + اوی) = ایثار بر او) نیز بر سیاق جمله نمی‌تواند درست باشد.

ایثار براوی یعنی چه؟ در خوردن از یك کاسه چندگونه می‌توان ایثارگرانه خورد: لقمه‌ی خورد (خرد) برداشتن، خورد (خرد) خاییدن (= خوب جویدن) که متضمن صرف وقت است و نتیجه‌ی آن پیش آوردن فرصت برای همکاسه، و موجب زحمت او نشدن، همه‌ی این‌ها ادب خوردن از یك کاسه است و در حقیقت نوعی ایثار. باری باآنکه معنی براویدن برمن روشن نشد بنابر دلائلی که گذشت ضبط براویدن را بر (رواییدن و نارواییی) ترجیح دادم.

برداشتگان: مظروف‌ها

دلها ادعیه و ظروف است و هر دعا و ظرف شایسته بود نوعی را از برداشتگان، اما دلهای دوستان او پیرایه‌های معرفت است و... ۴۸۹

از معنی جمله برمی‌آید که برداشتگان باید به معنی مظروف‌ها (= آنچه که در ظرفی ریخته می‌شود) باشد. این ترکیب را جایی نیافتم. برداشته بمعنی بلند شده، حمل شده آمده است. در عمل آب برداشتن در حقیقت آب را در ظرف ریختن است یا هر مایع دیگر را، و شاید برداشته به معنی مظروف ظرف، بی‌رابطه‌ای با عمل برداشتن نباشد. به هرحال برداشته و برداشتگان به جای مظروف‌ها، ترکیبی فارسی و بسیار خوشایند است.

بوح و بوش (به فتح اول در هردو کلمه): خودنمائی و اظهار جلال و شکوه.

جنید متمکن بوده اورا بوح و بوش نبوده. ۱۰۵

ضبط نسخه‌های «ب» و «هـ» روح و بوش است و ضبط سائر نسخ همانست که در متن آورده‌ام. در نفحات چاپ تهران «لوح شطح» آمده است. آقای حبیبی آنرا «لوج و پوش» خوانده و نه تنها این کلمه را با «لوچ» صفحه‌ی ۳۰۳ (چاپ

کابل) و صفحه‌ی ۴۲۳ (چاپ حاضر) که به معنی احول و دوبین است اشتباه گرفته بلکه در هردو مورد آنرا «برهنه» معنی‌کرده است.[۹] بنابراین چون اولی را «لوچ» به معنی برهنه گرفته است ناچار دومی را «پوش» ضد معنی لوچ یعنی پوشیده‌گرفته است، و هر دو را ظاهر و باطن معنی‌کرده و آنرا تعبیر لطیف خوانده است(؟!!!) نمی‌دانم لطف این تعبیر در کجاست؟ در اینکه جنید نه ظاهر داشته و نه باطن؟ یا لطف نهان دیگر که من در نمی‌یابم؟ از آنجا که در این دوره «پ» به صورت «ب» و «چ» به‌صورت «ج» کتابت می‌شده است بوش را پوش می‌توان خواند ــ هرچند در معنی‌آن به پوشش و لباس و تفسیر آن به باطن اشکال است ــ اما نمی‌دانم «ح» بوح چگونه به «چ» بدل شده است؟

باری بوح و بوش نه تنها در معنی نقیض یکدیگر نیست بلکه مرادف یکدیگر است و در مجموع به معنی خودنمائی و اظهار جلال و شکوه است که با تمکن شخصی چون جنید سازگار است. این ترکیب دوبار در قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق سورآبادی به صورت جوش و بوش به کار رفته است:

مبادا اگر غلبه وجوش و بوش بینند زهرهٔ ایشان بچکد ۲۱۸

او ملک‌زادهٔ یمن است بازان همه تجمل و زینت و نعمت و طول و عرض وجوش و بوش. ۴۱۴

چنانکه می‌بینیم جوش و بوش در شاهد نخست مرادف غلبه و در شاهد دوم مرادف تجمل و زینت و نعمت و طول و عرض به‌کار رفته است.

پیرایه: ابزار وسیله، آلت

وی آن پیرایه‌ی خود بشکست و توبه‌کرد و جامه بدرید، مرقع در پوشید و از جمله‌ی اصحابنا شد. ۵۸۰

آقای حبیبی این مورد را با موارد دیگر که پیرایه و بمعنی ظرف است و در صفحه‌ی ۴۸۹ آمده است و ذیل شاهد برداشتگان نقل شده است یکی دانسته و

همه را به معنی ظرف گرفته است و شواهد کشف‌الاسرار را نیز که «پیرایه» است به دلیل آنکه در کتابت قدیم ابدا «پ» به سه نقطه وجود نداشته است بیرایه دانسته است[10]. آقای حبیبی فراموش کرده‌اند که «بوش» نیز شامل همین داوری است ولی آنرا پوش خوانده‌اند؟!! گذشته ازین که در مورد نظر ایشان سخن بسیار است بیرایه درشاهد بالا به معنی ظرف نیست و چنانکه از داستان برمی‌آید باید به معنی آلت و ابزار مطربی مانند تار، رباب، تنبور و امثال آن باشد زیرا این مطرب که پس از مطربی از جملهٔ اصحابنا شد پیش از آمدن به مجلس شیخ شراب خورده بود؛ پس با ظرف شراب بمجلس نیامده بلکه با ابزارکار خویش که همان آلت مطربی وی بوده باشد برای مطربی آمده بود. آنچه را که وی پس تحول حال شکست همان ابزار کار اوست نه ظرف و احتمالاً ظرف شراب.

بیوسیدن: توقع داشتن، انتظار داشتن، طمع داشتن

این طایفه به علم از مولی رضا ندادند که می‌وجود بیوسند در علم. ۱۶۳

هر که آن ادب‌ها به کار ندارد در وقت‌ها هلاک بشود از آنجا که نجات بیوسد. ۴۸۹

به همین معنی در متن‌های دیگر از جمله کشف‌الاسرار به‌کار رفته است:

گفت چون یافتی جان‌کندن؟ گفت سخت‌تر از آنکه می‌بیوسیدم. قصص ۲۳۵

آن بد افتاد از گردش جهان که می بیوسند شما را خود در ایشان. کشف‌الاسرار ۴/۱۹۵

از آن بگشتن نبیوسند و بدل نجویند. کشف‌الاسرار ۵/۷۳۴

پدیس دادن: دستور دادن، فرمان دادن

سهل تستری گوید که الله‌تعالی پدید آورد خلق را به‌کرم، آنگاه فرمان داد به‌رحمت، آنگاه پدیس داد به تفصیل ریاضات. ۱۳۵

ضبط نسخه‌ی الف «تدایش» و ضبط نسخه‌های «ب و ه» «تدنس» است. آقای حبیبی نیز «تدایش» را برگزیده‌اند[11]. وجامی جمله را حذف‌کرده است.

معادل این کلمه درفارسی میانه مانوی Pyys: Payēs به معنی فرمان و دستور است از ریشه‌ی dais «نشان دادن» که هم‌ریشه‌های بسیاری در زبانهای ایرانی دارد[۱۲]. من شاهدی برای این کلمه در متن‌ها نیافتم.

تاسا : ملال، اندوه

این کلمه با همکردهای آمدن، شدن و گرفتن در طبقات‌الصوفیه به کار رفته است:

تاسا آمدن :

ار خلق به‌یکبار بمیرند، مرا تاسا نیاید و وحشت نگیرد. ۲۶۰

تاسا شدن :

آن همه که می‌کشد از بلاها و رنجها به‌آن می‌کشد که پیش از آن ندیده باشد وآن نشیب بنه بیند چون برگذرد از آن تاسا شود. ۴۹

تاسا گرفتن :

گویم مگرتاسا بگرفت وحشت آمد برگشتی. ۱۲۳

مرا ازهمراهان درسفرتاسا بگرفت که میان ایشان نقار بسیار می‌بود. ۴۲۳

ام تاسا بگرفت مرا پیش خود بر. ۶۰۹

این واژه در متن‌های دیگر از جمله درکشف‌الاسرار در ترجمه‌ی «کرب» و مرادف اندوه به صورت تاسا و تاسه به‌کار رفته است:

گوی‌الله می‌رهاند شما را از آن و از هرتاسائی و هر اندوهی. کشف الاسرار ۳/۳۷۶

ایشان را اکرام و تبجیل کردی تا یاران رسول را (ص) از آن تاسه گیرد. قصص، ۴۰۶

هرکه صفرایی بود اورا افتیمون رومی نسازد اورا ازکار ببرد و تاسه آردش. الابنیه، ۱۸

فرقیون تاسه و فواق و سوزش امعاء پدید آرد. اغراض، ۵۷۵

خداوند صفرا را افتیمون زیان دارد و تاسه آردش. اغراض، ۶۱۰

تاوستن : تاب آوردن، طاقت داشتن، توانائی داشتن

ترا توانا کردم تا دیدار من ور تاوستی و شنوا کردم تا سخن من ور تاوستی. ۴۶۰.

این لغت به همین معنی و با همین ساخت بارها در کشف‌الاسرار به‌کار رفته است از جمله شاهد بالا با اندك تفاوتی درجلد هفتم صفحه‌ی ۳۸۷.

عذاب ایشان را در حال می‌نگرفت نه از نتاوستن الله بود با ایشان. ۱/۹۴

عذاب نفرستاد نه از آنکه با وی می‌نتاوست یا در مملکت می در بایست. ۱۰/۹۴

در ترجمه‌ی «طاقت» درآیه ربنا ولاتحملنا مالا طاقة لنا به:

خداوند ما برما منه چیزی که تاوستن نیست ما را وازآن. ۱/۷۷۶

برما منه آنچه تاوستن نیست ما را به‌آن. ۱/۷۸۳

در ترجمه‌ی «کلفت = تکلیف» درآیه لایکلف‌الله نفسا الا وسعها:

کلفت ناتاوست است و تکلیف ناتوان برنهادن و رنج نمودن. ۱/۷۸۱

و به‌صورت «تابستن» در ج ۲/۹ و نیز ۲/۴۸۴، ۵۶۴، ۶۳۰؛ ۵/۱۸۲، ۶۸۶؛ ۷/۳۷۸؛ ۱۰/۴۳

نکته‌ی قابل یادآوری آنست‌که از نظرساخت صورت «تاوستن» در قیاس با «تاویدن و تابیدن» قدیم‌تر است. این صورت قدیمی در مصادر دیگری مانند دوستن وکامستن نیز در این کتاب به‌کار رفته است.

تراویدن

من می‌گویم که درکاسه هم انصاف است که خورد تراوی و ایثار براوی و زحمت نکنی و انصاف دهی در همه چیز. ۵۵۴

آقای حبیبی این واژه را از مصدر تراویدن به‌معنی ترشح و چکیدن‌گرفته است[۱۲] و این معنی چنانکه ذیل براویدن گفته شد با سیاق و مفهوم کلی جمله

سازگار نیست. ضبط نسخه‌ی «ج» «خرد بخای» است. آیا کاتب این نسخه که هروی بوده این واژه را به معادل معروف و مفهوم آن «خاییدن» برگردانده است؟ درست نمی‌دانم، اما اگر تراویدن به معنی خاییدن باشد با قید «خورد=خرد» و معنی و مفهوم کلی جمله سازگار است و ممکن است به معنی لقمه‌ی خرد برداشتن باشد که این مفهوم نیز با ادب غذا خوردن و انصاف درکاسه و ایثار سازگار است.

تشنامار، تشامار: تشنگی، شدت تشنگی

در سال هبیره بمرده در تشامار ور پای و زحمت درآن جنگ قرامطه. ۳۵۴

این واژه و مشابه آن در نسخه‌های مختلف به صورتهای تشامار، تسامار، تشنامار، گشامار، گشنامار و گسامار ضبط شده است. تش به معنی تشنه به‌کار رفته است. ظاهراً این واژه مرکب از «تشنه+آمار» است. مشابه این ساخت در ترکیب «خشکامار» در فرهنگ اسدی آمده است که این بیت رودکی بشاهد آورده شده است:

از فراوانی کـه خشکامار کرد		زان تهان مر مرد را بیدار کرد[13]

که در مورد آن سخن‌ها گفته شده است. به‌گمان من پسوند «آمار» که جزء دوم ایـن ترکیب‌ها «تشنامار و گشنامار» است نباید به معنی «آمـار» (= احصاء) باشد بلکه باید با «مرگ و مردن» همریشه باشد به معنی از تشنگی و گرسنگی مردن یا از تشنگی و گرسنگی در شرف مرگ قرار گرفتن؟

جتی‌گری

احمدعلی شعیب هرسال یکبار به خرقانی شدی به زیـارت، وقتی می‌شد در راه گرسنه بود نان خواست و بخورد چون در شیخ ابوالحسن خرقانی شد شیخ ویـرا گفت: احمد ایـن بـار که به من آئی در راه جتی‌گـری مکن. ۱۱۶ـ۱۱۷

این ابوالحسن به آخـرعمر روزی گفت: من ایـن جتی‌گری به حرفت که اکنون آمده نمی‌شناسم، مرا بـرگ آن نمی‌بود، ام‌تاسا بگرفت؛ مرا پیش

خود بر. ۶۰۹

ضبط نسخه‌ها در مورد اول چنین است: «ب و ه» خمیرگیری. «د» حی‌گری و در مورد دوم: «الف» حیی‌گری، «ب» حی‌کوی، «ه» حی‌کری و «ج» در هردو مورد جتی‌گری. آقای حبیبی ضبط نسخه‌ی الف را در شاهد اول جستی‌گری و حسبتی‌گری خوانده‌اند[۱۴] در حالی‌که چنین نیست و تا آنجا که من بررسی کرده‌ام در متن نسخه‌ی الف حرف «س» کشیده وجود ندارد جز آخر کتاب و آنهم در قید تاریخ کتابت که «س» ستمائه یا سبعمائه کشیده نوشته شده است. با این حال اگر بتوان این کلمه را جستی‌گری خواند به هیچ حال حسبتی‌گری نمی‌توان خواند. از این‌ها شگفتی‌آورتر توجیهات آقای حبیبی درباره چتی‌گری و حسبتی‌گری است. برمبنای این توجیه چون چت به تای مثقله در پشتو به‌معنی جوان لاابالی است بنابراین با «فتی» صوفیه هم معنی است و چتی‌گری فتوت و وارستگی و درویشی وآزادگی است (؟!!) ایشان توجه نکرده‌اند که اگر برفرض اینطور هم باشد ضرورتی نداشت که خرقانی به سبب نان خوردن در راه که به تعبیر آقای حبیبی باید آنرا نوعی عمل دانست که با فتوت و وارستگی و درویشی و آزادگی سازگار است، شیخ احمدعلی شعیب را سرزنش کند؟ و شیخ ابوالحسن حداد هروی به سبب رواج آن از خداوند بخواهد که اورا پیش خود ببرد.

معنی که از این دو مورد دانسته می‌شود گدائی کردن و یا کاری شبیه آن است که همین معنی در «نان خواستن» شاهد اول نیز وجود دارد که انجام آن درحقیقت تن در دادن به خواهش نفس است[۱۵] و احتمال دارد این کلمه مرکب از (جت + ی + گری) باشد یعنی کاری که جت‌ها (کولی‌ها) بـرای کسب معاش انجام می‌دهند و دست طلب به هرکس دراز می‌کنند و به هره ده وآبادی که می‌رسند از مردم چیزی می‌ستانند.

جد، جذ : خلاف، مخالف، دگرگونه، تغییر یافته.

جد و جذ در این کتاب در چند مورد به جای جز به‌کار رفته است[۱۶] و در دو

مورد زیر بصورت جد و جذ به معنی خلاف به کار رفته است:

هرچه می‌سگالم می جدایید. ۵۸

هر که الله یاد کند درحقیقت صفت وی جذ گردد. ۳۰۵

ضبط نسخه‌های الف، ب و ه در هردو مورد جز است. آقای حبیبی باآنکه معنی «جد، جذ» را درست تشخیص داده‌اند درخواندن عبارت اشتباه کرده و «جدایید» را «جزایید» خوانده و مصدر آن را «جزیدن»؟ گرفته‌اند[۱۷]. جد Jud کلمه‌ای اصیل است‌که در متن‌هـای پهلوی به معنی جدا، مجـزا و مخالف آمده است[۱۸] و صورت درست آن نیز (جد، جذ) است. ایـن کلمه در تفسیر کشف‌الاسرار بارهـا به کار رفته است:

جد کردن در ترجمه‌ی «تبدیل»:

جدکردن نیست سخنان خدای را. ۳۰۴/۴

که جد کردن را مصحح در حاشیه و معنی آن «بدل کردن» را در متن آورده است. در همین کتاب «جز کردن» و «جز گـردانیدن» نیز در ترجمه‌ی «تبدیل» و «یبدل» آمده است:

نیابی هرگز نهادالله را جز کردن. ۱۸۴/۸

جز نگردانند سخن من. ۴۸۶/۹

جداجد در ترجمه‌ی «یختلفون»:

خداوند تو داوری برد میان ایشان روز رستاخیز به پاداش دادن هر گروهی را در آن جداجد رفتن که می‌رفتند. ۳۲۸/۴

البته داوری کند میان ایشان در آنچه ایشان در آن جـدا جـد می‌گویند. ۳۷۶/۸

جذ کردن در ترجمه‌ی «اخالفکم»:

و نمی‌خواهم که شوم و جذ کنم از شما. ۴۳۱/۴

دراین مورد نیز «جذ کنم» درحاشیه و«مخالفت‌کنم درمتن قرار داده شده‌است.

جدا جدی زبانها در ترجمه‌ی «اختلاف السنه»:
و جدا جدی زبانهای شما و گوناگون رنگهای شما. ۴۴۲/۷ (حاشیه)

جرکردن

می خواستم که کتاب نهج‌الخاص از وی بشنوم وی گفت جرکردست یعنی دشوار است. ۶۲۵

کلمه‌ی جر به معنی دشوار کردن و سخت و مشکل در فرهنگ‌ها نیامده است و خوشبختانه در این متن معنی شده است. در زبان فارسی معاصر افغانستان و گویش شیراز، جربه معانی پیچ درپیچ و دعوی وجود دارد و احتمال دارد آنچه در افغانستان به کار می‌رود با این معنی قرابت داشته باشد، چه در این زبان جرکردن به معنی: تار و نخ را طوری پیچ در پیچ کردن که باز گشودن آن دشوار باشد به کار می‌رود.

جشمجه، چشمجه، چشمچه

خدای از ایشان خشنود مباد که این کار ما فراکردند واکردند این همه جشمجه و بروجه کردند، وی‌معنی یعنی خرسته؛ و آرایش جامه و مرقع و سفر و میان‌بند و سجاده و کنف و مانند آن... ۵۶۵

این جمله که نفرین پیر هرات را بیان می‌کند و درباره‌ی کسانی گفته شده است که از تصوف و عرفان به ظاهر آن یعنی آرایش جامه و مرقع پوشیدن و میان‌بند و سجاده و کنف حمل کردن و سفر کردن بسنده کرده‌اند و به معنی آن توجه نکرده‌اند. با توجه به معنی و مفهوم کلی جمله آیا جشمجه و بروجه آنچه به روی و چشم می‌آید و ظاهر است، معنی می‌دهد؟ معنی خرسته نیز باید چیزی باشد در ردیف آرایش‌های ظاهری و بی‌معنی دیگر که درجمله ذکر شده‌است. «مستی و بی‌پروائی که آقای حبیبی حدس زده‌اند چندان درست به نظر نمی‌آید و گمان

ایوانف در قیاس با نظر ایشان درست‌تر است[19].

چم: نیکو، نیك

شیخ ابوالحسین جهضم را پسری رسید نه به چم و پدر از وی به رنج بود. ۶۰۴

این واژه در کشف‌الاسرار بارها به کار رفته است.

اگر با ایشان (یتیمان) درآمیزید و مال ایشان با مال خود درهم نهید و آمیخته دارید آنکه مزدی معروف برگیرید به چم، بی اسراف و بی‌شطط... ۵۸۹/۱

در ترجمه‌ی «معروف».

و پس از آن دو طلاق نگاه داشتن است به چم. ۶۱۵/۱

یا بگشائید او را وگسیل کنید به نیکوئی و به چم. ۶۱۶/۱

با یکدیگر به اقتصادتر روند و به چم‌تر و نیکوتر. ۶۴۴/۱

معروف آنست که به انصاف باشد و به چم. ۶۳۲/۱

و نیز ۶۲۹/۱، ۶۳۰، ۶۴۲، ۴۱۰/۴؛ ۹۷/۶

و این معنی غیر از معانیی است که در فرهنگها برای چم و بچم آمده است.

خریا: خریدار

بشارت ترا ار نه او جویای تواید نه تو خریای راه اواید. ۴۱۲

در فرهنگها «خریار» به این معنی آمده است ولی همین صورت طبقات الصوفیه در کشف‌الاسرار نیز به کار رفته است:

شادباش ای جوانمرد تا این سیل به دریا رسد و این بضاعت به خریا رسد. ۱۷/۶

خوددرست: خودروی، خوددرسته، تهذیب نیافته

فلاح نباشد مرید را که ذل استاد و پیر نکشیده باشد... ووی را به درد و

تاکامی زنده نکرده باشد، خوددرست باشد لایفلح، کـه استاد و پیر درمی‌باید لابد. ۵۴۷ـ۵۴۸

آقای حبیبی بـه جـای خوددرست «خود درست» ضبط کـرده‌اند و به معنی خودساز و خود درست شده گرفته‌اند[۲۰]. خـوددرست به همین معنی در کشف‌الاسرار نیز به کار رفته است:

درخت و گیـاه حـرم بـرکندن و درودن هم نشاید هرآنچه تـازه‌تر بود و خوددرست بود مگر گیاهی که آنرا اذخر گویند. ۱/۳۴۸

اما آنچه خشك شده باشد از درخت و گیاه روا باشد برکندن آن و منفعت گرفتن از آن، یا خوددرست نباشد که آدمی کشته بودو پرورده... این حرام نباشد اگر چه خود رسته باشد. ۱/۳۴۹

خویسه: مناقشه، مباحثه، بگومگو

بوعبدالله خفیف را هنگامی بـا شیخ مـوسی عمران جیرفتی خویسه افتیده بود. ۹۳۹

میان خواجه علی‌حسن کرمانی به کرمان خویسه افتیده بود با خلیل خازن. ۵۳۹

این واژه در فـرهنگ‌های بـرهان قـاطع و رشیدی و نظام بر اساس همین استعمال در طبقات و نفحات مناقشه و مباحثه معنی شده است.

دوستن (به فتح دال و کسر واو): دویدن

هفت ساله بودم پیش حلقه‌ی سری سقطی فرا دوستم در بازی. ۲۰۱

گفت در بادیه شدم به توکل، از آن اهل منازل هیچیز نخوردم ودع را. یك چشم من به دوی فرو دوست از گشنامار. ۴۳۵

همچنانکه ذیل تاوستن گفته شد صورت دوستن = dawistan صورت اصیل‌تر و قدیمی‌تر از دویدن است کـه تـا دوره‌ی زندگی پیر هرات هنوز زنـده و مـورد استعمال بوده است.

ژکه: نقطه

آن نقطه به اول نبوده، آن حجــاج یوسف ساخت حیلت عجم را تـا عجم بدانند خواند که آن در مصحف‌ها نمی‌نوشتند. آن نقطه نه از حرف است که نبود آن ژکه عیب بود. وی حرف آورد که ژکه یکی دارد و نیز در زیر دارد. ۳۰۸

چنانکه از شاهد بالا برمی‌آید ژکه نقطه معنی می‌دهد و به این صورت در فرهنگ‌ها نیامده است و در متن‌های موجود و در دسترس دیده نشد.

ژند

این که می‌گویند که وی سیدعارفان است خود ژند است، سیدعارفان اواید. ۱۰۵

ضبط این واژه در نسخه‌ی «الف» رند و در نسخه‌هـای «ب و ه» زندقه است که احتمال دارد تغییر آن به زندقه به دلیل عدم‌آشنائی با «ژند» بوده باشد. به هر حال از مفهوم جمله برمی‌آید که ژند به معنی دروغ و بهتان و گزاف باشد.

طرکست: صدا و آوازی کـه از شکستن چــوب و هنگام جویدن حبوبات خشك برمی‌خیزد.

گفت: شبی آواز طرکست آمد، شیخ، بوعبدالله خفیف را گفت کـه شیرازی آن چه بــود؟ راست بوایست گفت. گفت من ورد دارم که شبانــه‌روز باقلی خشك خورم... ۵۴۸

نظیر این گونه اسم صوت در متن‌هـای دیگر نیز وجـود دارد و امروزه در افغانستان و خراسان متداول است.

در ترجمه‌ی تفسیر طبری می‌خوانیم:

نه بود و نیست نماز آن کافران به نزدیك آن خـانه مگر شسستی به دهن. ۵۸۲

در قصص قرآن مجید آمده است:

از سختی پریدن ایشان هرست در کوه افتاد. ۱۹۱

وی این بگفت هرستی بیامد، آن سنگ عظیم چون کوه فرو رفت چنانکه شکافی سوی آسمان پدید آمد. ۲۱۲ و نیز: ۲۱۳ و ۲۱۴

بادرخا نرم نرم به زیر آن شادروان درآمدی و آن را برگرفتی... و هرست وجرست در جهان افتادی. ۲۸۳

فاندن: پاشیدن، پراندن.

وی شلوار باز کرد و بول کردن آغاز کرد و می‌فاند تا همه جامه‌های ایشان پلید گشت و آن خود. ۵۴۱

این واژه در فرهنگ‌ها نیامده است و شاهدی برای آن از منابع دیگر نیافتم.

فیدن(؟)

کافر شدن نه خود خانه‌ی کورفیدن است، بازو فادوستی در دوستی برفتن است. ۶۳۳

«کور» را «گور = گبر» هم می‌توان خواند با این وجود معنی «فیدن» یا «کورفیدن» بر من روشن نشد.

کاکه باقله

مقری گوید کاکه باقله می‌خوردم. ۵۵۷

احتمال دارد کاکه در این مورد با کاک و کعک مربوط باشد که به نوعی نان خشک گفته می‌شده است، دراین صورت کاکه باقله را می‌توان باقلی خشک معنی کرد(؟)

کامستن: خواستن، نزدیک بودن (فعل مقاربه)

شیخ‌الاسلام گفت: خراز کامستید که پیغامبر بودید از بزرگی. ۱۸۴

دوستی این کار (= تصوف) این کار است... کامستید که انکار بر این کار، این کار بودید که از حقیقت هیچ چیز مجاز نرود. ۲۸۸

کامستن در متون پهلوی به معنی خواستن و میل کردن به کار رفته است[۲۱]. تحول معنی آن به نزدیک بودن مانند خواستن است که در زبان فارسی به معنی نزدیک بودن (فعل مقاربه) به کار می‌رود[۲۲]. در فرهنگ شادروان استاد دکتر محمد معین به اشتباه برهم زدن معامله و دبه درآوردن معنی شده است.

از شواهد طبقات‌الصوفیه پیداست که این مصدر به معنی خواستن و نزدیک بودن از افعال مقاربه است. در کشف‌الاسرار این کلمه در ترجمه‌ی «کاد» که از افعال مقاربه است به کار رفته است. یکی از شواهد کشف‌الاسرار این شاهد است که در فرهنگ معین نیز نقل شده است:

و به پری پوست آن دینار، بخریدند و از آن که گرانبها بود کامستندید و نزدیک بود که نخریدندی و نکشتندی. ۲۲۸/۱

موارد دیگر در این کتاب به شرح زیر است:

در ترجمه‌ی «لایکادون یفقهون قولا...»

هیچ نکامستندی که سخن هیچ دریافتندی. ۷۳۲/۵

و در ترجمه‌ی «اکاد اخفیها»

کامید من که آن پنهان دارید از خود تا به خلق رسد. ۹۴/۶

در ترجمه‌ی «تکادالسموات یتفطرن من فوقهن»

کامید و نزدیک بود آسمانها که از زبر خویش درشکنند. ۱/۹

و در ترجمه‌ی «وان یکاد الذین کفروالیزلقونك بابصارهم»

نزدیك بید و کامید که ناگرویدگان ترا به چشم به زمین آرندی. ۱۸۵/۱۰

کلاندن: برافشاندن، تکاندن

کسی فراز شد و مشتی سیم بر سجاده‌ی وی فرو کرد. وی برخاست و سجاده فروکلاند و آن سیم‌ها بریخت در خاك و سنگ. ۳۵۰

ضبط نسخه‌ی «الف» سجاده فرفشاند و «ب» سجاده فرو کلائید است.

کویزدن، کویزیدن: گنجیدن

پنهان کردن غیب و اهل غیب از الله‌تعالی رحمت است کـه آن درین جهان نکویزد. ۵۰۶

جوانمرد مردیست که ویرا مصیبت رسد یا از وی چیزی فایت گردد کـه مصیبت را فرا سازد و کویز دارد و حسرت تدارك جوید. ۵۴۸

ای باز و دعوی می‌نماید و کویز پنهان می‌دارد تا به تمامی مغرور گردد. ۵۴۸

کس و چیز درین میان نکویزد. ۶۳۶

آن هوا که عرش دروست در آن بنه کویزد که در آن روع بکویزد. ۶۳۹

از صنایع آن جوی کـه بر آن کـویزد و از احسان آن جوی کـه از آن ریزد. ۶۴۸

آن دانش برعلم ربوبیت کویزد برعلم طلب و استیثار نکویزد. ۶۵۴

تا آنجا که اطلاع دارم کویز، کویزیدن، کویزدن تنها در همین متن به کار رفته است و ممکن است کویژ، کفیز و معرب آن قفیز از همین ریشه باشد و شاید کوزه نیز با این واژه ارتباط داشته باشد.

گشنامار، گشامار: گرسنگی، شدت گرسنگی

گفت در بادیه شدم به توکل، از آن اهل منازل هیچیز نخوردم ورع را، یك چشم من به روی فرو دوست از گشنامار. ۴۳۵

در آن گشنامار بخفت در مسجد جامع. ۵۵۶

وی به آخر عمر به وادی قری در مسجد رفت گرسنه، و شدند ویرا چیزی خوردنی ندادند و مهمان نداشتند، آن شب از گشنامار بمرد. ۵۶۴

کفن را دیدند در محراب نهاده و کاغذ در میان کـفن و در آن نـوشته که دوستی از آن ما با شما آمد، ویـرا مهمان نداشتید و طعـام ندادید، از گشنامـار بکشتید. ۵۶۴

همچنانکه ذیل تشنامار گفتم این دو واژه تنها درمتن طبقات الصوفیه به کار رفته است و ممکن است «امار و مار» با مرگ و مردن همریشه باشد و درین صورت باگشنه مرگ و تشنه مرگ که امروز در افغانستان متداول است ارتباط داشته باشد و دراین قیاس خشکامار را نیز باید خشکسالی و بی‌آبی معنی کرد نه استقصاء و جهد تمام کردن.

وغستن: آشکار کردن، ظاهر نمودن برملا کردن (به کسر و او و فتح غین)

وغستن این طریق (= تصوف) در طبقه‌ی ثانی بیشتر بود. ۶

جنید گفت که ما این علم (= تصوف) در سردابه‌ها و خانه‌ها می‌گفتیم نهان، شبلی آمد و آن را با سر منبر برد و برخلق بوغست به تشنیع. ۱۲، ۴۴۹

آن درویش گفت که حق اواید بربنده. پس چون عطاید بربنده؟ و اومی و غندد بربنده. ۹۰

یافت چه بود آنکه الله ترا بود در سبق، برتو بوغندد و آن ستاره‌ایست که ازمیان آن می‌تابد، نه این اید که بگفتم، اما نشان این‌اید. ۱۶۹

وی (حلاج) آنرا پنهان برگرفت و بوغست، باخلق نمود. ۳۸۱

گفت سر خود بازو وغستم با خلق باز گفت. ۳۸۲

سخن با اهل سخن باید گفت تا سر او نه وغسته‌بی. ۳۸۳

من سخن می‌گویم مه از آن که او (حلاج) می‌گفت ... و آن سخن راز می‌بماند ناوغست. ۳۸۳

بوتراب سر او بدید و آن سر ازو پنهان نتوانست داشت، بوجعفر از آن برو بوغست. ۴۱۹

غیب وی پوشیده، ازل واید ناوغسته. ۶۴۳

ضبط این واژه در نسخه‌ی «ب» به کسر و او وضم غین است. در زبانهای ایرانی میانه همریشه‌های متعددی ازین کلمه به معنی پنهان کردن، پوشیدن و غیره به‌کار رفته است[۲۳]. ولی چنانکه در شواهد بالا دیده می‌شود در دوره‌ی پیر

هرات این کلمه به معنی ضد آنچه در زبانهای ایرانی میانه استعمال می‌شد، به‌کار رفته است. ازین دست تغییر در زبان فارسی کم نیست. این کلمه در ترجمه وقصه‌های قرآن در ترجمه‌ی «سوأة »(مائده ۳۴) صفحه‌ی ۷۳ به صورت «وغستگی» به کار رفته است.[۲۴]. سوأة به معنی عورت و شرم مردان و زنان است که باید پوشیده باشد و وغستگی در این مورد به معنی پوشیده و پوشیدگی است که با معنی این کلمه در زبانهای ایرانی میانه مطابقت دارد. همچنانکه در مورد دوستن و کامستن گفتیم صورت و غستن نیز اصیل‌تر و درست‌تر از وغندیدن است.

آقای دکتر عزیزالله جوینی در ضمیمهٔ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره یك (۱۳۶۰) ضمن بحث و جستجو درباره معانی چند واژه، «وغستن» را نیز بررسی کرده‌اند و معنی آشکارا کردن و ظاهر کردن را باتوجه به شواهد طبقات‌الصوفیه نپذیرفته‌اند و برای آن معنی دقیق‌تر و ظریف‌تر قائل شده و فرموده‌اند: «در این کتاب (= طبقات‌الصوفیه) وغستن به‌معنی سخن گفتن است به کسی که اهلیت آن سخن و آمادگی ذهنی برای شنیدن آنرا ندارد و یا تحمیل مطلبی برجمعی که استعداد آنرا ندارند».

مبانی استدلال ایشان را در استنباط این معنی ظریف (؟) بررسی می‌کنیم:

۱ــ ایشان با مقایسه‌ی این جمله از طبقات: جنید گفت که ما این علم در سرداب‌ها و خانه‌ها می‌گفتیم نهان و با اشارت شبلی آمد و آن را باسر منبر برد و باخلق بست به‌تشنیع در شور و بی‌طاقتی» نتیجه می‌گیرند که: «درمجموعه رسائل خواجه عبدالله عبارت «باخلق بست به تشنیع در شور و بی‌طاقتی» معادل است با «برخلق بوغست به‌تشنیع...» که در طبقات‌الصوفیه آمده است وقتی آن دو عبارت را باهم بسنجیم می‌بینیم که نمی‌شود «وغستن» را به معنی اظهار کردن به‌طور مطلق پذیرفت».

۲ــ ایشان به‌دلیل اشارتی که‌درخلاصهٔ شرح تعرف (ص۴۹۳) دربارهٔ مستی‌شبلی وسخن‌گفتن او از سر غلبات آمده‌است، نتیجه می‌گیرند که مستی و شورشبلی باعث

فاش‌کردن رازی‌که نباید بگوید (؟) شده است.

۳ـ با استناد به داستان حلاج که جزوک استاد خویش، عمر و عثمان مکی راکه‌درتوحید وعلم صوفیان‌تصنیف‌کرده‌بودپنهان ازو برگرفت «وبه وغست با خلق نمود سخن باریك بود درنیافتند بر وی منکر شدند» و به استناد این سخن پیر هرات که «سخن با اهل سخن باید گفت تا سر او نه وغسته بی که نه (با) اهل آن گویی بر ایشان حمل کرده باشی» و با استناد به داستان بوجعفر حداد در بادیه آنهم به دلیل این نکته که پیر هرات تصریح می‌کند که بوترابی که سر بوجعفر حداد را بدیده است بوتراب نخشبی نبوده است و به زعم آقای دکتر جوینی این بوتراب «مردی عامی بوده است نه عارف»(؟!!) نتیجه می‌گیرند که «وغستن به معنی افشاکردن راز است بر کسی که اهلیت ندارد»(؟!)

نخستین اشتباه ایشان پذیرفتن صورت تحریف شده‌ی «بر خلق بست» رسائل خواجه عبدالله انصاری است که در اثر اشتباه نساخ «بوغست» «بست» شده است. باید از ایشان پرسید برای «بر خلق بستن» در معنی که مورد نظر ایشان است شاهدی از متن‌های پیش و پس از طبقات الصوفیه در دست دارند؟ یا آنکه ایشان بر خلق بستن را از مقوله آنچه در زبان جاری امروز تهران به صورت «به‌ناف‌کسی بستن» متداول است می‌دانند که «بر خلق بست» تحریف شده را به‌جای «برخلق بوغست» به ناف خلق الله بسته‌اند؟! و چگونه است که ایشان با مقایسه همین یك جمله در این دو کتاب پی به تحریف این ترکیب نبرده‌اند؟

در ثانی مقوله فاش کردن اسرار که موضوعی مهم در میان صوفیه بوده است ربطی با «وغستن» ندارد و از این نظر «وغستن» همان اندازه با راز نسبت دارد و نسبت ندارد که فاش کردن و هویدا کردن در آن بیت معروف خواجه. وغستن در همه‌ی مواردی که نقل شد به معنی آشکارا کردن و بر ملا کردن است حالا چه این آشکارا شده و بر ملا شده راز صوفیه باشد و چه هر چیز نهان دیگر. موضوع مستی شبلی و سخن گفتن او در شور و بی طاقتی در حقیقت بیانگر مرحله‌ای از

تاریخ تصوف است به این معنی که تا پیش از شبلی از تصوف و طریقت بر سر منبرها سخنی گفته نمی‌شد، ولی او این کار را با شوری که داشت انجام داد و پس ازو سخن گفتن از علم تصوف بر سر منابر رواج یافت؛ و چنانکه همه می‌دانند او را برای این کار مانند حسین منصور بردار نکردند! چه خوب بود آقای دکتر درباره وضع اجتماعی صوفیه از جمله سیر تحول تدریجی تصوف از سردابه‌ها وخانه‌ها تا سر منبرها و قبول مردم، به بررسی و تحقیق می‌پرداختند تا به یمن همت ایشان برگی از تاریخ مهمترین شاخه‌های فرهنگ ما روشن می‌شد و می‌دانستند که آن سخن جنید ستایش و تحسین شبلی است نه نکوهش او.

اما مسئله‌ی حارث محاسبی و گفتگوی آن درویش با او، موضوع تصنیف حارث محاسبی است در معرفت، و سؤال و جواب حارث محاسبی و آن درویش نیز حول «معرفت» است که خداوند ارزانی می‌دارد و نتیجه‌ی آن دیده‌وری و آگاهی‌است بر اسرار حق. دراین گفتگوی (موجز) نیز «وغستن» تحمیل کردن‌معنی نمی‌دهد. و در مورد حلاج و پیدا کردن و گفتن مطالب کتاب استادش، عمروعثمان مکی، بی‌دستوری استاد با مردمان، و انکار مردم به او به سبب باریکی سخن و عدم درك مردم از آن، باز ربطی به تحمیل کردن ندارد. در این‌جا سخن از سرگذشت حلاج است و بیان سربلند شدن دار ازو، که یکی از علل این امر را نفرین استادش عمروعثمان می‌دانند. سخن گفتن با اهل سخن نیز به بحث تحول تاریخی ـ اجتماعی عرفان و تصوف باز می‌گردد. گفتن راز با اهل راز آشکارا کردن راز نیست، گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش. اگر معنی تحمیل کردن را بپذیریم این جمله را که نیز در رابطه با حلاج و سرگذشت اوست چگونه باید معنی و توجیه کنیم:

«ابراهیم فاتك نیز شاگرد وی (= حلاج) بود. ابراهیم گوید که آن شب که حسین منصور را بردار کردند الله تعالی را به خواب دیدم گفتم: خداوندا، این چه بود که با حسین کردی، بنده‌ی خود؟ گفت: سر خود بازو و غستم با خلق باز گفت،

او را عطایی دادم رعنا گشت، خلق با خود خواند»[۲۵] آیا خداوند سر خود را بر حلاج تحمیل کرده است یا این پیدا کردن سر عطای او بوده است به حلاج؟ اهل بودن و نااهلی حلاج را به داوری ایشان باز می‌گذارم و توجه‌شان را به بحث موجز(؟) حارث محاسبی و آن درویش جلب می‌کنم.

نقل این سخنان پیر هرات موضوع را روشن‌تر می‌کند:

(شیخ‌الاسلام) گفت: وی (= حلاج) در آنچه می‌گفت ناتمام بود. از وی در آن تمام بودی آن سخن مقام و نفس و زندگانی وی بودی، کس بر وی منکر نگشتی که چیزی در می‌بایست، وقت گفت نبود و محرم نبود؛ که من سخن می‌گویم مه از آن که او می‌گفت و عامه می‌باشند اما انکار نمی‌آرند و آن سخن راز می بماند ناوغست که آن کس که نه اهل آن بود خود در نیاود»[۲۵]. غیر ازمسائل اصولی دیگر مانند پیدا کردن راز بر کسانی که به قول آقای جوینی اهلیت ندارند و بحث تمامی و ناتمامی و مقام و نفس و زندگانی و سخن گفتن پیر هرات (مه‌تر از حلاج) آنهم با عامه که درین شاهد بیان شده است، «ناوغست» یعنی ناوغسته = آشکار نشده، و نه وغسته بی = آشکار نکرده باشی است. (در همین صفحه) و در شاهد زیر ناوغسته = آشکار نشده، پنهان، پوشیده است:

«غیب وی (= خداوند) پوشیده، ازل و ابد ناوغسته. ۶۴۳

یعنی ازل و ابد پوشیده و پنهان است و بر کسی آشکار نشده است.

اما داستان بوجعفر حداد و بوتراب. آقای دکتر از کجای این داستان به این نتیجه رسیده‌اید که بوتراب که بر سر بوجعفر حداد (ماندن او بر یقین و شك در نوشیدن آب پس از شانزده روز) وقوف داشت، مردی عامی بوده است نه عارف؟! اگر بوتراب عارف نبود بوجعفر حداد عارف بود. این عارف چگونه راز و سر خویش را برای آن عامی ناعارف پیدا و فاش کرد یا به زعم شما بر او تحمیل کرد؟ و چگونه آن ناعارف پس از شنیدن و فاش شدن سر بوجعفر حداد به او گفت: یا جعفر ترا ازین (= نشستن میان شک و یقین) شأنی بود عظیم[۲۶]؟ از کجای

این جمله‌ی پیر هرات که گفت: «این نه بوتراب نخشبی‌اید که این دیگر است» استنباط کرده‌اید که این بوتراب دیگر یك مرد عامی است نه عارف؟ این جمله در حقیقت جمله معترضه است که پیر هرات جهت رفع التباس شاگردان میان بوتراب نخشبی و این بوتراب بیان‌کرده است، نه اینکه چون این بوتراب، بوتراب نخشبی نیست پس بوتراب عامی است.

هسکیدن و مسکیدن

شیخ‌الاسلام گفت که بی تیمار چه بود؟ یافت بی‌جستن و دیدن بی‌هسکیدن که بیننده در دیدار علت است. ۲۰۱
آدم به آن شناخت که الله را ایدر شناخت، در بهشت بنه شناخته بود. به ور مسکیدن و هسکیدن معرفت، او بنه توان شناخت. ۶۳۹
جامی در نفحات جمله‌ی اول را چنین آورده است: یافت بی‌جستن و دیدار بی‌نگریستن[۲۷]. احتمال اینکه جامی هسکیدن را تصحیف و تحریف نگریستن دانسته باشد بعید است شاید او معنی هسکیدن را می‌دانسته که آنرا به نگریستن بدل کرده است. با توجه به عبارت بعدی نیز معنی نگریستن را برای هسکیدن تا حدودی می‌توان پذیرفت؛ وشاید جامی نیز با توجه به جمله‌ی توضیحی بعدی «که بیننده در دیدار علت است» هسکیدن را نگریستن معنی کرده باشد. اما اگر این معنی را بپذیریم شاهد دوم را چگونه باید توجیه کرد؟ با توجه به مباحث یافت، معرفت و شناخت و دیده و دیدار و بیننده که در کتاب آمده است و با توجه به «یافت بی‌جستن» نمی‌توان گفت هسکیدن نگریستن معنی می‌دهد. درست است که یافتن نتیجه‌ی جستن است و دیدن نتیجه‌ی نگریستن ولی در اینجا سخن از یافت و دیدار عارفانه است. جستن و نگریستن نوعی تکلف است و به گفته خواجه عبدالله انصاری «او را به طلب نیاوند» هر چیز دیگر را با جستن می‌توان یافت ولی یافت او بر جستن موقوف نیست. یافت او در «عنایت» او بسته است. یافت او دولتی

است که بی‌خون دل آید به کنار، «جستن کسب است و یافت زندگانی» کسب همان تکلف است، در حالی که: عشق آمدنی بود نه آموختنی. دیدار نیز چنین است، در این «دیدار» چشم ظاهر همانقدر عاجز است که «جستن» در «یافت». با آنکه می‌توان جملهٔ توضیحی بعدی را دلیل درستی معنی نگریستن گرفت ولی گمان من آنست که هسکیدن به معنی نوعی تکلف و اکتساب است و این معنی نه تنها بر شاهد دوم بلکه بر شاهد اول نیز صادق است «به ورمسکیدن و هسکیدن معرفت، او بنه توان شناخت» یعنی شناخت خداوند با کسب و تحصیل معرفت حاصل نمی‌شود. معرفت و دیدار وشناخت، عطای اوست عز و جل و موقوف برعنایت او. تفصیل این بحث را می‌توان در همین مقدمه، مبحث معرفت و شناخت دید.

در دو شاهدی که نقل کردیم هسکیدن دو بار به کار رفته است و مسکیدن یك بار و در شاهد دوم هسکیدن و مسکیدن بر یکدیگر عطف شده است و طوری است که می‌توان آن دو را مرادف و هم معنی یکدیگر دانست(؟)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هن:

در آن وقت ولادت و ساعت وی (= شریف حمزه‌ی عقیلی) گفت به بلخ که بومنصور ما را پسر آمد. و چنان هن. ۱۵۷

ضبط این کلمه در نسخه‌های «ب، ج، ه» به فتح «ه» و سکون «ن» است و در نسخه‌ی «د» با های مفتوح و نون مشدد.

«هن» در نفحات‌الانس به «مهین» تحریف شده است و متأسفانه به علت غلط خوانی و نادرستی تصحیح، اشتباهاتی را پیش آورده است که به اختصار به آنها اشارت می‌شود:

این جمله در نفحات چنین است: «شریف در بلخ گفته است که ابومنصور ما را به هری پسری آمده است چنان مهین که جامع مقامات شیخ‌الاسلام می‌گوید که[۲۸]...» بدون تردید جامی در نفحات‌الانس غیر از طبقات‌الصوفیه از مقامات خواجه

عبدالله انصاری که خوشبختانه نسخه‌ای از آن به دست آمده و بارها چاپ شده است، استفاده کرده است؛ و بر خلاف گمان دوبورکوی و دیگران مؤلف مقامات پیر هرات، نورالدین عبدالرحمن جامی نیست. یکی از دلائل آن وجود همین جمله است و مشابه آنرا در صفحه‌ی ۳۴۹ نفحات‌الانس چاپ تهران نیز می‌توان دید. اشکال اصلی در خواندن درست جمله و معنی کلمه‌ی «هن» است. جمله چنین خوانده شده است:... بومنصور ما را به هری پسری آمده است چنان‌مهین که جامع مقامات. شیخ‌الاسلام می‌گوید که این کلمه آفرین است که...» اگر جمله‌ی نفحات‌الانس را اینطور بخوانیم که پس از مهین که تحریف هن است نقطه‌ای بگذاریم و «که» را که شاید کاتبان نفحات به دلیل ندانستن معنی به جامع مقامات چسپانیده‌اند حذف کنیم و جمله‌ی بعدی را جمله‌ای مستقل بدانیم مشکل حل خواهد شد و دیگر بحثی بر سر این که مهین آفرین است و... و جامع مقامات صفت خواجه عبدالله است، باقی نمی‌ماند. درطبقات الصوفیه نیز «وچنان‌هن» جمله‌ای معترضه است که پیر هرات در تائید سخن شریف حمزه‌ی عقیلی گفته است یعنی همچنان است که او گفته است.

هن در معنی همچنان، چنان و است، در کشف‌الاسرار بارها به‌کار رفته است:

در ترجمه‌ی کذلك: چنان‌هن ۱/۴۴۳، ۵۸۲؛ ۵/۷۳۱

و چنین‌هن ۱/۶۴۲؛ ۳/۲۰۶، ۳۶۰، ۶۲۸

در ترجمه‌ی هکذا: این هن ۲/۲۶۳

در ترجمه‌ی هؤلاء: اینان ایدهن ۲/۶۶۶؛ ۳/۳۱۳

در ترجمه‌ی هذا در آیت شریفه‌ی لقاء یومکم هذا: دیدن شما این روز شماهن ۳/۴۸۸

در ترجمه‌ی یومئذ: آنروز هن ۲/۵۱۱؛ ۱۰/۲۷۶

در ترجمه‌ی هنالك: آنکه هن آنجاهن ۵/۶۸۷

ب. ویژگی‌های صرف و نحوی

نوع خاصی از صرف فعل.

صیغه‌های ماضی استمراری ووجوه شرطی، بیان خواب و تمنائی که در متون این دوره با «ی» به کار رفته است در طبقات الصوفیه در اکثر قریب به تمام موارد با افزوده شدن یك صامت «ذ/د» به صورت «ـ یذ» در آخر فعل به کار رفته است. این صورت صرفی غیر از تفسیر کشف‌الاسرار و رسائل خواجه‌ی انصاری در تفسیرهای سورآبادی و تفسیر تربت جام نیز متداول است و در متن‌های دیگر بازمانده از این دوره دیده نشده است. آیا این ویژگی در گویش مردم هرات و نیشابور (سورآباد) مشترك بوده است یا آنکه کاتبان تفسیر سورآبادی و تربت جام هراتی بوده‌اند؟ باید توجه داشت که علاوه بر قرب جوار، هرات و نیشابور در این دوره از تاریخ از یکدیگر جدا نبوده‌اند و احتمال نزدیکی زبان در این دو شهر بسیار زیاد است. به هرحال این نوع صرف از اختصاصات زبان مردم هرات و طبقات الصوفیه شمرده می‌شود. یکی از مواردی که جامی در بازنویسی مطالب طبقات الصوفیه تغییر داده است همین مورد است.

ماضی استمراری

وقت بود که سه روز برداشتید که فتوح نبودید. از سه روز درنگذشتید. ۷۷

هر سال به باحفص حداد آمدید از نسا به زیارت، در راه خواب نکردید و چیزی نخوردید و بر طهارت رفتید. ۱۱۶

چون می‌گفتید یا خیر من گفتید لبیك، تا پنج سال. ۳۴۵

من احوال و سخن وی می‌پرسیدید. ۳۷۳

همه شب فریاد می‌کردید و سخن می‌گفتید. ۳۷۳

بوالحسن بانگ گرگ کردید تا جائی که سگ بودید، آواز دادی ووی

به آن آواز سوی آن حله شدید، دانستید که آنجا مردم است وحی است، یاران را چیزی آوردید او طعام خواستید. ۴۰۵

چون سخن می‌گفتید دو تن بودید بر دو دست وی که آب دهن وی می‌ستردید که دندان نداشت. ۵۵۴ و نیز ۴۹۰، ۵۵۵، ۵۶۷، ۶۱۱، ۶۳۰

آقای حبیبی این نوع صرف فعل را از مقوله‌ی «اسناد جمع مخاطب به غائب یا متکلم مفرد» دانسته است و به اشتباه نمونه‌هایی از شاهنامه‌ی فردوسی را با این نوع استعمال خاص درآمیخته است[۲۹].

در مورد زیر که یك نمونه از آن در طبقات‌الصوفیه به‌کار رفته است این‌گونه صرف برای ماضی نقلی به‌کار رفته است:

شب شنبه نشسته بودید (= نشسته بودم) و ما در برمن می‌گریستید از صعبیی که من از نماز آدینه باز آمده بودید (= بازآمده بودم) و از بس پیران که دیده بودید (= دیده بودم) و سخنان که اشنیده بودید (= شنیده بودم) ۲۴۵

درمورد زیر هم که باز استثنائی است «بودید» به‌جای «بود» به‌کار رفته است:

شیخ‌الاسلام گفت که آن رقیب دل بودید (= بود) و آن عصا نظر بودید (= بود) و آن شوان که او می‌گفت مرید بودید (= بود) ۳۷۶

در صرف ماضی «بایستن» نیز یکبار این ساخت به‌کار رفته است:

در آفریده آنرا جای نیست که اگر بایستید (= بایستی) دل موسی و صبر وی قوی‌گردانیدی صحبت خضر را. ۱۹۸

نمونه‌هائی از کشف‌الاسرار:

چون با عرب جنگ در پیوستندید به قلعت‌ها پناه گرفتندی. ۲۷۲/۱

دشمنان از آن بانگ فزع گرفتندید و به هزیمت شدندید. ۶۶۸/۱

مادینان را هیچ از میراث بنه دادندید و گفتندید... ۴۲۵/۲

آنکه خلل در اسلام راه بردید. ۶۳۷/۲

در عرب چون نه ماه حرام بودی پیوسته جنگ کردندید. ۹/۳
و نیز: ۵۱۴/۲، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۸۷؛ ۱۳/۳، ۱۰۸، ۶۵۰، ۶۵۲، ۶۶۵؛ ۱۴۲/۴، ۱۴۴، ۲۳۴، ۳۸۶؛ ۱۲۱/۸، ۵۳۹؛ ۶۱/۹، ۶۳

در کشف‌الاسرار «نتوانستمانی» نیز به صورت «نتوانستمانید» استعمال شده است. ۴۹/۹

نمونه‌هایی از قصص قرآن سورآبادی:

خدای تعالی میغی بفرستاد تا بر ایشان سایه می‌داشتید. ۵۷
وی را قباها بستید برسم عجم. ۱۵۲
هر روز ازو چندان عبادت به آسمان بردندید که از همه اهل روی زمین. ۲۳۵

از تفسیر سوره‌ی یوسف برگرفته از تفسیر تربت جام:

خانه‌ای بود که یعقوب بنا کرده بود در آنجا شدید و روی فرا دیوار کردید و بر یوسف نوحه می‌کردید. ۲۷
برادران یوسف عادت داشتندید که روز نماز شام و نماز خفتن با خانه آمدندید. ۹
آواز داد که ای دزدان، مشربهٔ ملك که از آن شراب خوردید و از غیب خبر دادید شما بدزدیده‌اید. ۵۳

مثالهائی از وجه شرطی از طبقات‌الصوفیه

ارمن به جستن تو یافتید، من در حسرت تو بگداختید. ۲۵
ارما دیدن تو دوست نمی‌دارید، دیرستی تا ترا بیردید. ۷۰ـ۷۱
اگر انکار عالم نیستید ورعونت مدعیان... ازین کار نشان نیستید. ۷۲

ار بهانه نیستید، کس را با نیافت این کار زندگانی نیستید. ۷۸
ار نه آنستید که تو می‌گوئی که الله، ما همه بغداد بسوختید. ۹۳
ار تو از آن آگاهید که من آگاهم، حال بر تو هم بگردید. ۲۷۷
ار نه ابوبکر کسائی اید، من در عراق نبید. ۳۲۶
ار خرقانی برجااید و محمد قصاب، من شما را به محمد فرستادید نه به خرقانی. ۳۷۳
مثالهای کشف‌الاسرار را در صفحات زیر می‌توان دید:
۱/ ۶۷۹ ـ ۶۸۰؛ ۲/ ۵۱۲، ۵۲۴، ۵۶۵، ۵۷۰، ۵۹۲، ۶۰۷، ۱۲۱، ۷۳۵؛ ۳/ ۱۷۵، ۱۷۶؛ ۴/ ۱۷۹، ۲۵۸؛ ۸/ ۱۶.

بیان خواب

کسی آن شب به خواب دید مصطفی را (ص) که می‌شتافتید. آن کس ویرا گفتید یا رسول‌الله کجا می‌روی چنین؟ گفتید که به جنازه‌ی خلیفه می‌شتابم که برفت. ۱۹۶

بیان آرزو

کاشکی وی آن مسئالت‌ها که از من پرسیده بود بشستید. ۳۲۶
ای کاشکی ما آنجا بودید. ۴۲۵
استعمال این صیغه‌ها با «ی» نیز در طبقات‌الصوفیه وجود دارد:
هر بار بر راهی دیگر رفتی و وحش و هرچیزی که دیدی روی به وی کردی توکل درست کردن را. ۳۴۸
کسان آمدندی به وی، هموار بر در سرای وی اسبان وستوران بودی که به زیارت وی آمدندی. ۳۷۰
هموار می‌گفتی، خاموش کم بودی. ۳۷۲

ار روا بودی که پس از احمد پیامبر بودی ازیشان بودی. ۱۲۱
ار او به‌جوانی در فرمان اوکوشیدی وی‌را به پیری به سؤال و ذل حاجت نبودی. ۴۳۹
شب به خواب دیدم فرشته‌ای و طوماری در دست که چیزی می‌نوشت. وی را گفتم این چیست و چه می‌نویسی؟ ۴۱۳
کاشکی اورا باز توانی دید. ۴۲۴
و نیز: ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۵۰، ۳۸۳، ۴۱۸، ۴۵۳، ۴۷۳، ۵۳۲، ۵۶۹

اید

یکی از خصوصیات زبان طبقات‌الصوفیه که می‌تواند نشانه‌ای از گویش هرات یا به تعبیر جامی «زبان هروی قدیم» باشد استعمال فعل مضارع «بودن» است به صورت «اید» به معنی و به جای «است». این صورت استعمال در نفحات‌الانس در همه موارد به «است» تبدیل شده است. در نسخه‌های خطی طبقات‌الصوفیه از جمله نسخه‌ی «الف» و «د» اید به‌صورت «آید» و در نسخه‌ی «ه» در بیشتر موارد به «است» و «آید» تبدیل شده است. در چاپ کابل نیز در بسیاری از موارد «اید» و «آید» به‌جای یکدیگر چاپ شده است. باید گفت در تنها نسخه‌ای که در اکثر قریب به‌اتفاق موارد «اید» در کتابت و مورد استعمال درست نوشته شده است نسخه‌ی «ج» است که در تصحیح متن ضبط آن نسخه بر نسخه‌های دیگر ترجیح داده شد. نمونه‌هایی از این نوع استعمال ـ نه به‌کثرت طبقات‌الصوفیه ـ در کشف‌الاسرار نیز دیده می‌شود.

مثالهایی از طبقات‌الصوفیه:

او وطن غریبان‌اید و مایه‌ی مفلسان‌اید و همراه بیگانگان‌اید. ۲۳
احمدبن ابی‌الحواری شاگرد با سلیمان‌اید. ۴۸
استاد حاتم اصم اید. ۸۶

آن حق حق‌اید بر بنده یا حق بنده‌اید بر او؟... گفت حق حق‌اید بر بنده... گفت که حق او اید بر بنده چون عطا اید بر بنده؟ ۹۰

استاد بوسعید خراز و جنیداید و از مهینان مشایخ‌اید. ۹۳

اگر او آن بو مزاحم‌اید که من می‌شناسم شاید که او مرا چنین بیند. ۱۱۶

هرچیز که ترا ازو مشغول کند آن فتنه‌ی تو اید. ۱۲۷

گویند که سید عارفان بایزیداید نه چنانست که سید عارفان مولی اید ادریس از آدمیان می‌نشان باید احمد عربی‌اید و اگر از رهیان می‌باید بوسعید خرازاید. ۱۶۰

الله در وجود اید در علم نه‌اید، ار در علم‌اید در عقل نه اید، در دیده‌اید در کیف نه‌اید. ۱۶۵

نه این اید که بگفتم اما نشان این اید، یافت نه یاد اید و شناخت نه آگاهی اید. ۱۶۹

و غالب صفحات دیگر.

نمونه‌های کشف‌الاسرار را در صفحات ۱/۲۵۸، ۲۶۰، ۴۵۱؛ ۲/۷۴۵ می‌توان دید.

استعمال صیغه‌های مختلف مضارع «بودن» (ام، ای، است و...) به‌صورت‌های (بم، بوم، بی، بوی، بید، بند) هرچند بعضی از صورتهای آن در متون دیگر این دوره نیز به‌کار رفته در طبقات الصوفیه بسیار شایع است. در کشف‌الاسرار نیز بیشتر صورتهای بالا به کار رفته است.

بم- من‌الله نه بر بیم پرستم که چون بنده‌ی بم زندانی و نه بر طمع پرستم که چون گدایی بم. ۳۳

و نه روا بود که در خون خود بم. ۴۱۹

چنانکه من حاضر بم. ۴۲۴

ازمن به این به آخرت شوم من که بم؟ ۴۸۳

در شاهد زیر «بم» برای بیان فعل ماضی و به جای «بودم» به کار رفته است:

شیخ گفت فرغانی چون بودی ور آنجا؟ گفت ای شیخ مپرس، من ور آنجا چنان بم که تو پیش من می‌رفتی که تو بودی آنجا ور که من پیش تو می‌رفتم. ۴۱۴

و در مورد زیر «نبید» به معنی «نبودم، نمی‌بودم، نبودمی» و برای اول شخص به کار رفته است:

جنید گوید ازنه ابوبکر کسائی‌اید من در عراق نبید. ۳۲۶

بوم ـ آنرا که وطن و ماوی من بوم ویرا وطن نبود جز من. ۲۴

و نه برطمع پرستم که چون گدای بوم. ۳۶

اگر ایدر بودن انتخاب کنم ترسم که درآرزو مقصر بوم. ۱۴۳

بی ـ آنجا که نشان دهند نبی و آنجا که نشناسند آنجا بی. ۱۰۷

توحید نه آن بود که گوئی او و توبی، توحید آن بود که من و تو نه‌بی. ۳۳۱

چون متفرق بی‌نگر از جمع و توحید نگوئی اما چون خود نبی تفرق را با تو چکار. ۳۳۹

که او را به قرآن و سنت بشناختی، او را بدو بشناخته بی. ۳۸۴

آنچه از تو آید خجل بی و هرچه ازو آید به آن راضی بی، خاطر را غلام بی و جان را تابع بی، جوینده‌ی پسین روز بی و فدای پیشین روز بی. ۶۳۷

بوی ـ درآسمان و زمین از هر که رسته بوی سود کنی (نسخه‌ی د). ۶۱۳

بید ـ شیخ‌الاسلام گفت: ای جوانمردان نگر فریفته نه‌بید. ۶۰۳

در مورد زیر «بید» بجای ماضی «بودی» و در وجه شرطی به‌کار رفته‌است:

از دلیل باز توانستی نمود پرسنده را، آن ویراهم بید. ۱۶۹

بند ــ یکیست که او بلا از ایشان بازداشت و در زیر عافیت غرق کرده تاآسوده می‌بند. ۲۴۸

همه خلق در بادیه تشنه بند و من برکران نیل. ۴۸۸

کشف‌الاسرار: ۱/ ۷۲، ۷۵، ۹۳، ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۹۶، ۴۱۳، ۵۶۵، ۶۱۵، ۶۳۰، ۷۵۷؛ ۲/ ۳۴۵؛ ۳/ ۱، ۲، ۲۳، ۱۴۴، ۴۲۶، ۵۴۶؛ ۴/ ۱۴

فعل «شدن» نیز به‌صورت‌های (شم، شی، شید، شند) به جای مضارع (شوم، شوی، شوید، شوند) به کار رفته است که نظائر آنرا در رسائل خواجه‌عبدالله و کشف‌الاسرار نیز می‌توان یافت.

شم ــ سی سال است تا من برآن از خانه می‌بیایم که باز خانه نشم. ۳۲۱

شی ــ تا بیکاری می‌شی و بی‌خبر، از خویشتن بیگانه می‌شی، تا چنان نازك شی که پوست خود برتابی. ۲۱۳

چرا فرا نشی ازو بشنوی؟ ۴۳۸

حکمت دیده است که برآن شی معرفت بینی و معرفت دیده است که بر آن شی او بینی. ۶۳۸

شید ــ ارپای دارید به خراسان شید به زیارت کسی کش ما دوست. ۴۶۵، ۵۶۸

شند ــ آن دیگر علم آن است که نه محیط شند به قدرت دوست، که گم شند در پوست. ۴۳۴

کشف‌الاسرار: ۱/ ۱۶۷، ۲۰۰، ۲۶۱، ۳۲۵، ۵۵۲، ۵۶۵، ۵۹۵، ۶۲۳؛ ۲/ ۶۲۱؛ ۳/ ۱۹۱، ۳۷۷، ۴۸۸؛ ۴/ ۵۰، ۸۵

رسائل خواجه عبدالله انصاری. ۳۹

۲ـ ضمایر.

برخی از ضمایر به صورت‌ها و حالاتی در طبقات الصوفیه به کار رفته است که می‌تواند نشانه‌ی کهنگی و گویش قدیم هروی به شمار آید.

اما ـ ضمیر منفصل گوینده‌ی جمع که در آثار دیگر این دوره به صورت «ما» به‌کار رفته است و تا امروز نیز به همین صورت متداول است دو بار در طبقات الصوفیه به صورت «اما» استعمال شده است:

هم به گازیارگاه اما در گورست. ۵۹۶

گور لیث پوشنجه به خدایان اماست. ۵۹۸

صورتهای دیگری ازین ضمیر (اما ـ اما ـ شما، ایشما) در بعضی از آثار کهن دیگر نیز به کار رفته است.

از. آیا این یك مورد که در طبقات الصوفیه به کار رفته است بازمانده ضمیر مفرد گوینده فارسی میانه است؟

بوعلی دقاق گوید که مدعی بینید دامن ازو درواخ دارید کـه معنی‌داران و محققان برفتند. ۶۳۱

ضمایر متصل مفعولی (م ـ مان، ت ـ تان، ش ـ شان) در موارد استعمال مختلف به‌صورتهای (م ـ ام ـ مان، ات ـ اش) به کار رفته است.

ضمیر متصل جانشین مفعول صریح

و معادل ضمیر جدا (مرا، ترا) در اتصال به حرف ربط و اضافه:

کارکی کت باید، بدانی ساخت. ۵۵۶

ملکا ات شناسد کت شناسد. ۶۳۹

هروی خبر کش این قصه شنود از ده یازده به دریا اندازد و هر ناشکیبا کش خود نشناخت به خود ور وی خودان تازد. ۳۳۴

به انکار او شتافت‌کش نیافت و اوکش یـافت، آفتاب دولت بود کـه برو

تافت. ۴۴۰

ار پای دارید به خراسان شید به زیارت کسی‌کش ما دوست. ۴۶۵، ۵۶۸

از وی پرسیدند که فقیر که بود؟ گفت اوکش به او هیچ حاجت نبود از آن به او حاجت نبودکش حاجت همه او بود و بس. ۴۸۵

می‌گریختم ترستم، ای‌من فدای اوکش بستم. ۵۳۸

ویرا به طلب نیاوند اما طالب یاود و تاش نیاود طلب نکند. ۱۸۱

در اتصال به ار (مخفف اگر):

الهی ارت بشناسم حیران کنی وارت نشناسم ام‌ویران کنی. ۱۵۵

ارش دوست یافت‌اش نود یافت ور در طلب بمیرداش شفیع یافت. ۱۳۶

«م» در اتصال به «که»:

گیرم کم تو به علم یافت و به‌علم از تو آگاه شدم،میانجی من به شناخت که بود؟ ۱۶۷

گفتم... بیا تا در پوشش رویم کم برو شفقت آمد. ۳۴۹

در اتصال به ضمیر دیگر کس:

گفت اوم به او بشناخت. ۶۳۶

فرانوری گفتند که اوت به‌چه بشناخت؟ گفت اوم به او بشناخت. ۶۳۶

بوزرعه‌ی طبری شبلی را پرسید که اوت به چه بشناخت؟ ۶۳۶

استعمال ضمیر منفصل «ام» به‌جای ضمیر منفصل مفعولی (مرا):

مرا برگ آن نبود، ام تاسا بگرفت مرا پیش خود ببر. ۶۰۹

ارت نشناسم ام ویران کنی. ۱۵۵

استعمال ضمیر منفصل «ام» به‌صورت فاعلی (مسند الیهی)

من چناتان را ام در میان لشکر. ۴۲۵

گفت چنین‌ام به هیچیز حاجت نیست. ۶۴۳

استعمال ضمیر «مان»:

خداوندا اول مان بیافریدی به بر و جود خویش، مان هدی دادی به فضل خویش، اکنون می‌خوانی به بهشت خویش، مان برگ نیست. ۳۸۵

استعمال ضمایر «من» و «تو» به‌جای «مرا» و «ترا»:

گفت من می‌خواهی به این شهادت گفتن؟ ۳۳۷

نشاید بود که تو بر نشانند و من فرو نشانند: ۵۹۶

از دنیا بیامدی وات من نشناخت. ۶۴۴

یا پسر عمران من بشناس... ار نتوانی در من آویز، دانی کی من بشناسی؟... ۶۵۳

استعمال ضمیر «ت = تو» به‌صورت «ات»:

از دنیا بیامدی‌ات مرا نشناخت. ۵۹۰

از دنیا بیامدی وات من نشناخت. ۶۴۴

یکی دیگر از ویژگی‌های زبان طبقات الصوفیه بــه کار رفتن (ای = ed) است به جای «این، او»:

شیخ‌الاسلام گفت هر کس کــه خبر نه در عیان بگذارد ای هالك شود. ۴۳۸

هر که درین کار بزور درآید فضیحت شود و هــر که به ضعف درآید ای

قوی شود. ۴۵۹
مرد که به‌حق، ای بر چه‌اید. ۴۶۴
آنکه از وجود اید ای هرگز باز نگردد. ۴۶۴
مردی در مقامی بود بر دیگری یازد ای بی ادب بود. ۵۱۵
نه آنکه اهل مصیبت باشد و فوت، ای یازد دعوی می‌نماید. ۵۴۸
بنگر که خود ای گوید و چه غبن است در اختیار. ۵۹۵

استعمال صورتهای «کنیت، گیریت» به جـای (کنید، گیرید) که در متن‌های دیگر این دوره هم دیده می‌شود:
وی گفتید که تام من جزین مکنیت که مسلمانی مرا تام کرد خیر. ۳۴۵
مرا بسازید و آنجا دفن کنیت و این مرقع من ضایع مکنیت. ۳۵۹
گفت بر گیریت که او نه از ایشان است. ۴۱۳
در یک مورد نیز در نسخه‌ی «ب» بشکافد به صورت بشکافت به کار رفته است:
شاگرد زرگر بود کـه حبه‌ای ندارد و در شناخت زرینه موی بشکافت. ۱۷۴

ویژگی‌های دیگر

آنچه در زیر می‌آید اختصاص بـه طبقات الصوفیه نـدارد و در متون دیگر این دوره نیز کم و بیش دیده می‌شود.

شیوه‌ی جمع بستن:

کلمات فارسی با «ان» و «ها» جمع بسته شده است:
پیغامبران، یاران، استادان، کسان، اسبان، ستوران، گوسپندان، بزرگان، دبیران، مردمان، سخنان، دوستـان، دشمنان، نیکان، آزادگـان، مهینان،

هاریوکان، بندگان، رهیان و...

سخنان، سالها، راهها، بی‌اندامی‌ها، آرزوهـا، بـایست‌ها، دلها، چشمها، گوش‌ها، پیرایه‌ها، آوندها، کیش‌ها، گورها، گاه‌ها و...

کلمات عربی نیز با «ان» و «ها» جمع بسته شده است:

مدنیان، مصریان، کوفیان، محققان، مسکینان، فتیان، مریدان، منافقان، مولایان، منکران، سیدان، متکلمان، متحرمان، اقران، ظریفان، قدیمان، بکریان، طلحیان، مستمعان، عارفان، محبان و...

حکایت‌ها، امرها، نهی‌ها، قصه‌ها، ادب‌ها، حسن‌ها، سفرها، عطاها، وقت‌ها، بلاها، مصحف‌ها، خدمت‌ها، مسئالت‌ها، صف‌ها...

در موارد زیر جمع‌های مکسر عربی با «ها» جمع بسته شده است:

احوالها ۴۴۸، عجائب‌ها ۵۴۷، ۵۲۱، ۶۱۸، مقاماتها، ۶۲۴

جمع کلمات عربی با «ات» بسیار رایج است:

آیات، کرامـات، حکایـات، قرآت، تـاویلات، سادات، ابیـات، مقامات، عبادات، معاملات، ولایات، اخوات، ریـاضات، مجاهدات، آفات، طبقات، صفات، معجزات، ترهات و...

جمع‌های مکسر عربی نیز فراوان به کار رفته است:

کتب، مشایخ، علما، علوم، عجائب، مسائل، حقایق، ابـدال، زهاد، حجب، سنن، تواریخ، ابرار، تصانیف، فقرا، معارف، احوال، موالی، حظوظ، اجله، اوعیه، ظروف، قلوب، آداب، شواهد، هواجس، ظنون، اصحاب، املاک، فقها، رؤسا، وزرا، ظرفا..

در چند مورد نیز صیغه‌ی تثنیه به‌کار رفته است:

کونین ۳۳۴، ثقلین ۳۸۷، حرمین ۴۰۰

و گاهی هم جمع سالم عربی با «ی و ن»:

تابعین ۵۹۸، اولین، آخرین، ۶۲۱

مطابقت صفت و موصوف وعدم مطابقت آن در افراد و جمع:

قومی بی‌ادبان بی‌حرمتان آمده‌اند و... ۳۳۸

از علمای مشایخ است و از ظریفان صوفیان. ۳۵۷

مشایخ مهینان با تو یارند. ۵۰۷

از خرابی دو کودك نوجوان بیرون آمدند. ۴۰۰

از بی‌اندامی‌ها که کرده بودند متحرمان بی‌ادب. ۴۰۸

صفت برتر

به‌کار رفتن (که، به، مه) به جای صفت برتر:

از خرابی دوکودك نوجوان بیرون‌آمدند یکی مه و یکی‌که. ۴۰۰

آنچه ترا رفت در سبق ترا به از معارضه‌ی وقت. ۳۲۳

تو در چیزی‌کوش‌که ذره‌ای از آن به و مه از عمل ثقلین. ۳۸۶

هرکه استاد ترا رنجه دارد و تو ازو رنجه نشوی سگ از تو به بود. ۵۳۰

آن دو سخن یوسف خیاط مه از صد ساله عبادت محمد مسلم. ۳۴۱

از مخلوق درین باب چنین نشنوی مه ازین. ۴۱۹

همین صفات با جزء «ـ ین» برای ساختن صفت برترین به‌کار رفته است:

همت مهین بیرون آمدن است از نفس. ۵۱۵

مردان این‌کوی مهین آنندکه با خلق می‌آمیزند. ۵۹۴

اشارت از مشیر شرك است یعنی شرك خفی شرك کهین در توحید صوفیان. ۳۳۱

و در پاره‌ای از موارد با همین جزء افاده‌ی صفت برتر می‌کند.

بوالعباس سریج را شافعی‌کهین می‌خواندند از بزرگی وی. ۳۷۶

مزین مهین از اهل بغداد بود و گور مهین در بغداد است و آن کهین در مکه و مهین صاحب اجتهاد بود. ۳۹۹

و نیز صفحات ۴،۱۹ ۴۳۲، ۵۲۰، ۵۶۷

صفت‌های (به، که و مه) با جزء «ین + ه» نیز در معنی صفت برترین به کار رفته‌است:

بهینه ـ روزی ماهی بریان می‌کردم قسم کردم بهینه از سوی خود نهادم. ۴۱۵

مردیست در غلط افتاده از بهینه محجوب مانده در تمنی افتاده. ۴۴۵

مسکینان از دنیا برفتند و از بهینه چیزی نچشیدند. ۶۴۴

کهینه ـ کودك کهینه رو با پس کرد. ۴۰۰

مهینه ـ پرسیدند ویرا از مهینه احوال صوفی. ۳۹۷

نفس مهینه حجاب است میان تو و الله. ۵۱۵

به‌زحمت خوردن آنست که چیزی می‌خوری بر مهینه ایثار می‌کنی ظاهر. ۶۲۶

«کم» نیز در ترکیب با همین پسوندها در معنی صفت برترین به‌کار رفته است:

از کتانی پرسیدم که علم تصوف چیست؟ گفت کمینه آنست که تو در نیاوی. ۴۴۰

شیرینی مستقبل چشید چنانکه طلخی ماضی چشید، این کمینه‌اید. ۴۶۲

در موارد زیر صفت برتر به‌جای صفت برترین استعمال شده است:

جریری گفت عزیزتر خلق چهار تن‌اند. ۳۵۴

سخن گفته در زبان طریقت به‌نیکوتر سخن. ۳۶۳

عالم‌تر مشایخ وقت بوده. ۴۶۵

وی از بزرگتر مشایخ است. ۴۹۰

می‌گویند که مجردتر جهان توئی. ۵۲۱

یك نوع صفت برتر در این کتاب وجود دارد که از ترکیب اسم+تر و یا ترکیب مصدر عربی+تر ساخته شده است:

سودتر: سودمندتر

شیخ‌الاسلام گفت ارخرقانی برجاید و محمد قصاب، من شما را به محمد

فرستادید نه به خرقانی که وی شما را سودتر دارید ازخرقانی. ۳۷۳

سخن‌تر: سخنگوی‌تر

کس ندیده‌ام از مشایخ تمام حال‌تر از وی و زبان نیکوتر وسخن‌تر. ۵۲۹

کفرتر

اثبات معلومات در توحیدکفرتر از آن‌ایدکه اثبات مجهولات. ۲۰۸

فهم‌تر

و بوبکرفهم‌تر از بوعلی بود. ۴۶۵

صفت‌های نسبی با «ین ـ ینه و ی» درین کتاب ساخته شده است:

پسین، ۳۵۰، ۳۸۶، ۴۷۳، ۶۳۶، پیشین ۴۲۴، ۴۳۹، ۵۰۱، ۶۳۶ میانین ۶۴۶، آهنین ۵۸۹، پسینه ۵۰۷، ۵۴۷، ۶۳۰، پیشینه ۳۹۱ چرمینه ۱۳۶، ۱۹۷، زرینه ۱۶۸، چوبینه ۱۳۸، اصلی ۵۹۶، نسبی ۵۹۶، وقتی ۶۱۸، جاویدی ۶۱۸

صفات عددی

صورت متداول (یکی، دیگر، سدیگر)که در متن‌های دیگر این دوره وجود دارد در طبقات‌الصوفیه نیز موجود است:

پیران خراسان را بر آن یافتم‌که حجاب سه است: یکی حجاب خلق است و دیگرحجاب دنیا و سدیگرنفس. ۲۲۶

این قوم سه مرداند: یکیست که... و دیگر قوم... و سدیگر قوم... یکی را لباس بلا کرد و دیگر را خلوت وعزلت را از خلق جدا کرد و سدیگر را خودی خود را یکتا کرد. ۲۴۸

شغل خاصه‌ی او و منادیان به‌او سه چیز است: یکی فرج غمگینان... و دیگر

اشارت از توحید و سدیگر ثنا گفتن برو و یادکردن او. ۲۶۸

در یك مورد هم بجای یکی، دیگر و سدیگر یك سال (= سال نخست) دو سال (= سال دوم) و سالی (= سال سوم) آمده است:

گفت سه سال به نزدیك ما بود... یك سال گرد شهر می‌گشت... دو سال در ویران خانه به‌کرا گرفت... و سالی زبان باز گرفت و با کس سخن نگفت... ۱۹۲

آنچه قابل یادآوری است اینست که‌آقای حبیبی تمام «و دیگر»های نسخه ی «الف» را که نسخه‌ی اساس ایشان است «ددیگر» خوانده‌اند درحالی که دربن نسخه اصلا «ددیگر» وجود ندارد.

استعمال عدد توزیعی با تکرار عدد اصلی چه با پسوند«گان» وچه بی‌آن:

یك یك ـ از آن غیرت برجست و شهادت بر یك یك عرضه می‌کرد. ۳۳۸

پیش یك یك می‌نهاد دست می‌شستند. ۴۱۳

درآن می‌بودند تا یك یك می‌رفتند و بر پهلوی وی دفن می‌کردند. ۵۹۸

***

ساختمان فعل

در طبقات الصوفیه کاربرد افعال (ساده، مرکب، پیشوندی و عبارت فعلی) تفاوت چشمگیری با متون همزمان ندارد. فعل‌های ساده در نسبت با افعال مرکب کمتر، و فعلهای پیشوندی بیشتر از گونه‌های دیگر است. برخی از افعال ساده چنانکه در قسمت‌های پیشین گذشت یا در متن‌های دیگر به کار نرفته است و یا اندك است. افعال مرکب درین متن بیشتر دوجزئی است. پیشوندهای زیر درین کتاب به کار رفته است:

ب ـ باز ـ بر ـ در ـ فا (= با) فاز (= باز) فرا ـ فرو ـ وا (= با)

چون در فهرست لغات و ترکیبات صفحات و معانی هر یك از افعال آمده

است از ذکر نمونه در اینجا پرهیز شد.

افعال «بایستن» و «شایستن» در معنی حقیقی خود در این کتاب به کار رفته است:

بایستن ـ گر بایستید دل موسی و صبر وی قوی گردانیدی صحبت خضر را اما نبایست. ۱۹۸

یکدیگر را به ناز دارید که آنکه شما را می‌باید هم از شما بباید. ۲۶۸

درین برزن برنائیست مطرب، ارباید تا ویرا بخوانیم... شیخ گفت باید. ۵۷۹

شایستن ـ نه یارم گفت که ترا شایم. ۵۸

گفت چه شدی مگر منادمت ملوك را نشایی؟ در خلوت که ملوك خالی بوند در ایشان درمشو مگر که بشائی. ۱۳۶

من به تو چون شاد نبم که بر علم تو می‌گذشتم که شایم که مرا از اهل توحید کردی. ۱۴۰

بوجعفر حفار بغدادی را دیدم، رنجه شدم که او نشایست و کراهیت به وی رسید که من چرا آمدم. ۴۱۲

سزیدن ـ از موارد نادر در این کتاب صرف «سزیدن» به صورت فعل شخصی «سزیدم» است:

یاد تو بشناختم خاموشی گزیدم، چون من کیست که این مرتبه را سزیدم. ۶۴

***

فعل «رفتن» به معنی «مردن» جز در بعضی موارد همه جا با «ب» به کار رفته است.

پس باحفص... برفته از دنیا... و بازو بوده تا برفته از دنیا، در قدیم برفته... درآن سال که یوسف حسین رازی برفته. ۳۴۶

پیش از ایشان برفته از دنیا در قدیم. ۳۴۸

چون فراز شدیم برفته بود ملاح را گفتیم این یار ما برفت. ۳۵۹
به سمرقند رفت و آنجا برفت از دنیا. ۳۶۳
و نیز ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۰ و...

***

فعل ماضی مطلق در اکثر قریب به اتفاق موارد با «ب» آمده است:
بکشید، بدرید، بیفکند، بزد، بیفتاد، بشکست، بنشست، بخفت، بگفت، بزیست، بخواند، بدمید و...

فعل‌های ماضی مرکب نیز بیشتر با «ب» و کمتر بدون آن به کار رفته است:
این بگفت و جان بداد. ۳۳۸
دیگر روز نماز پیشین بکرد و سر در مرقع فرو برد. ۳۵۹
وی بانگ بکرد و از هوش بشد. ۳۷۶
حج بکردند و باز آمدند. ۴۲۵
سخنی بگفت و بانگی بزد و بیفتاد و جان بداد. ۵۷۴
زعقه‌ای بزد و بانگی بکرد و جان بداد. ۵۷۵

***

«می» چه در فعل مضارع و چه در فعل ماضی در بیشتر موارد با فاصله از فعل آمده است:

می بخواهم رفت وقت بهار، ترا با خود ببرم. ۳۷۲
علم آن بود که می خدای باید پرستید. ۴۱۹
هر که می باز گردد از راه می بازگردد نه از نشان. ۴۳۹
کجااند اینان که می جوانمردان گویند؟ ۴۷۳
تو از بام تا چاشتگاه می‌دارو و شربت گوارش خوری. ۵۳۹
الله تعالی می آزادی کند از قومی. ۵۴۹
ای جوانمرد، می وفا خواهند. ۵۴۹

درمانده از صحبت تو از اشك حسرت می‌لذت یاود. ۵۹۸
و نیز: ۵۹۱، ۶۰۶، ۶۱۸، ۶۳۲، ۶۳۹
شهادت برسیدی، دوستی از آن او می‌عرضه کردم. ۳۳۷
خراز ویرا می بزرگ داشت. ۳۵۷
خون می‌فروشد، طشت دروی می‌نهادم. ۵۴۷
شیخ عمو و عباس می‌فخر کردند به دیدار وی. ۵۶۷
و آن سخن وی می‌اثر کرد در دلها. ۵۹۷
شیخ‌الاسلام را می خوش آمد. ۵۹۸

***

فعل امر با «ب» و بدون «ب» به‌کار رفته است و در مواردی با «می» ساخته شده است:

تو دعا بکن تا من آمین کنم. ۴۲۴
گفت بیا بنشین من ترا نگویم که برو گرد کردار گرد. ۴۵۵
گفت کجا می‌روی گفت به حج. گفت اکنون برو. ۴۷۲
هرکه ازو فاتو سخن گوید بپذیر. ۴۸۴
پس گفت کل‌کل، بخور بخور. ۵۳۹

بدون «ب»:

کسی برو گمار... ۳۸۲
خیز به‌سر تل توبه شو. ۳۵۰
ویرا از من سلام کن. ۴۷۴
ای مؤمنه چیزی فرا وی ده. ۵۱۲
در دهن نه. ۶۰۸

با «می»:

آهنگری می‌کن و فرا درویشان می‌ده... و خود را سؤال می‌کن و می‌خور. ۱۱۵

با خشکی آی و می‌رو... فرود آی و می‌رو. ۴۷۲

از شهر به حوالی جائی که خواهی می‌رو. ۵۹۷

***

فعل نهی کمتر با «ب» و بیشتر بدون «ب» به کار رفته است:

و فرا درویشان می ده و از آن هیچ بمخور. ۱۱۵

که از خود گوید و عقل و قیاس خود بمپذیر. ۴۸۴

به زیارت بوبکر فرا مشو. ۵۳۲

شیخ مرا گفت با جای منه. ۵۵۴

دوستی به انکار منکران پرورند مترس. ۵۳۲

***

صیغه‌های دعائی نیز گاهی با «ب» بر سر «م» و گاهی بدون آن به کار رفته است:

الله تعالی نه به خویشتن از خویشتن بمکناد، نه به خویشتن ازخویشتن بمبراد، نه به خویشتن از خویشتن بمپوشاد. ۱۰۶

خدای از ایشان خشنود مباد. ۵۶۵

جزء صرفی «نه» غیر از فعل منفی در معنی قید و پرسش نیز به کار رفته است:

قید نفی ـ دعا صوفیان را نه مذهب است. ۳۲۳

نه او گوینده بود و نه آن زبان او بود. ۳۳۱

و آن نه بابت این کارست و نه خالی بود از آن و نه تهی مانده ازین کار. ۳۸۶

تا سر او نه و غسته‌بی. ۳۸۳

اکنون نه نشنه‌ام. ۴۱۸

بخل ایشان نه بذل ناکردن. ۵۵۷

پرسش ـ گفت نه مشایخ آن کرده‌اند؟ ۵۲۵

گفت نه شما شاگردان ابوجعفر خبازاید بر آن کوه هری؟ ۵۳۱

در پاره‌ای از موارد به‌جای جزء صرفی نفی «نه»، «نا» به‌کار رفته است:

بسیار دعاهای ناکرده که ترا مستجاب. ۳۲۳

کاری که بده‌اش نابده چون کنما؟ ۳۲۴

طمع به چیز کسی ناکردن و اگر چیزی به سر تو آرند رد ناکردن و چون ستانی جمع ناکردن ۵۱۳

فعل منفی

یکی ازویژگی‌های طبقات الصوفیه استعمال «بنه = بـ+ نه» درافعال منفی مضارع و ماضی است.

مضارع ـ هر نام که او را کنی نه آن است، او نام را بنه ایستد. ۳۵۷

چیزی که مرا از آن دل بشورد بنه خورم. ۳۱۳

چون او را بازگوئی هر چه الله از تو داند از تو بنه شورد و از تو بنه برد. ۳۱۳

فلان کس از لشکری چیزی بنه می‌ستاند و فلان پیر می‌ستاند. گفت آنکه بنه می‌ستاند از علم بنه می‌ستاند و آنکه می‌ستاند از عین می‌ستاند. ۳۱۴

تو خود چندان داری که به او بنه پایی. ۳۵۷

من هرگز به سماع بنه نشینم. ۳۶۶

دیگر کس از مشایخ ویرا بنه پذیرند. ۳۸۶

فردا که این قوم بینند هم بنه شناسند. ۴۰۹

و نیز: ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۴۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۳۹، ۵۶۱، ۶۱۴،

۶۳۹، ۶۴۶

ماضی ـ بوعبدالله خفیف اتصاف بنه داد. ۳۱۲

امیر کافور زر فرستاد.، وی بنه پذیرفت. ۳۱۴

کسی که بر بیم بنه گذشته بود، او اقتدا را نشاید. ۳۱۷

واسطی آن سخن او بنه پسندید. ۳۶۳

ورنه ویرا بنه سوختید. ۴۱۰

حق آن بنه دانستید. ۴۷۲

در حرم بول نکرده بود و موی بنه انداخته بود تعظیم حرم را. ۴۹۴

آن وقت به نظر لدنی می‌نگرستم فرق بنه دیدم. ۵۱۱

و نیز: ۵۴۷، ۵۵۴، ۵۷۰، ۵۸۹، ۵۹۴، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۳۹

در بعضی موارد نیز بدون «ب» به کار رفته است:

نماند میان من و او مگر پرده‌ی عزت. ۳۳۷

نمانده بود از وی مگر خاطر سوخته و گداخته. ۳۷۴

آنرا نیکو نداشتید. ۴۷۲

***

قید و حروف اضافه:

در این کتاب غیر از قیدهای متداول در متن‌های همزمان، قیدهای مرکب که برخی از آنها در متن‌های دیگر کمتر به کار رفته است، کاربرد گسترده‌ای دارد:

از آنجا فرا : از خانه‌ی خود لبیک زدی و از آنجا فرا احرام گرفتی. ۴۸۹

از آنجا فرا با وی یك قدم فرا ننهی. ۵۴۲

از... باز فرا : از آن وقت باز فرا تنها طعام می‌خورم. ۶۱۰

از...فرا : آنرا از روزگار دراز فرا جمع کرده بودم. ۲۸۷

از آن وقت فرا تنها طعام می‌خوردم. ۶۰۸

از...فرا تا...: تو از بام فرا تا چاشتگاه می‌دار و شربت و گوارش خوری. ۵۳۹

از جز: تو می‌ترسی از جزالله؟ ۶۲

از چندگاه‌ها: از چندگاهها فرا من بنه گفتید. ۶۰۸

از کی باز: از کی باز اینجائی؟ ۱۱۱

از کی‌فرا: از کی فرا ایدری؟ ۱۰۷

ایدر فرا: آن نه این من‌اید که ایدر فرا یعنی نفس. ۳۳۱

ار ملوك زمین دانندی که من ایدر فرا در چهام، به شمشیر فراس من آیندی. ۳۵۰

بر دل بوجعفر بگذشت که او بر اسب بود چه داند که ایدر فرا چون است. ۴۱۴

به‌جدازو: بجد ازو را هم آرند این حکایت. ۹

جدز: با ذوالنون صحبت داشته و با بایزید و جدزیشان. ۱۴۱

جزاز: ترسم که مرا از تو جزاز حسرت نه روزیست. ۵۴

هرچه جز از حق است از حق حجابست. ۱۷۷

شاگرد فتح موصلی‌اید و جز ازو. ۲۹۹

جزز: توحید مهین آن است که جزز یك نبود. ۲۰۸

او جای دارد در دل دوستان خود که جزز و آن بنه گیرد و جززو حاضر نشود. ۲۵۶

چند: چند سپری سبز گرد برگرد وی. ۳۵۰

چندان: بنده به او چندان نزدیکی جوید تا آن هنگام که فرد ماند فرد را. ۲۴۸

چون: چون نیك ماند آخر این کار به اول این کار. ۴۹

چونان: وی چونان بود از بزرگی که نام وی می‌توانست برد. ۵۸۴

چونانک: لکن بار بیشتر بود چونانك در حیرت وو له باز شود. ۴۹

بهر...را: مال برگرفتی بهر بنل را. ۳۵۱

من ویرا بنه پذیرم یعنی بهر مشایخ را و شرع و علم را. ۳۸۰

از بهر...را: گفتیم از بهر خدای را با تو سخنی بگوئیم. ۳۵۹

در خبر است که کسی وردی دارد یا کاری، از بهر الله را ای بگذارد الله تعالی زشتی برو نهد. ۵۴۹

بانگ برآورد که از بهر خدای را این چه حالت است. ۵۸۰

از بهر : و خود از بهر آن جحفه خوانند که سیل درآید و هرچه در پیش آن آید برواید و ببرد. ۴۴۰

***

مطابقت فعل و فاعل در افراد و جمع

مشایخ در کار وی مختلف بودند. ۳۸۰

من در جیرفت هزار دشمن دارم که هر که بر من دست یاوند مرا تا شب درنگ ندهند. ۵۳۹

مطابقت فعل با فاعل متعدد معطوف به واو:

ابن البرقی و بوجعفر مصری هر دو به مصر بوده‌اند. ۴۱۹

بوبکر کتانی و بوالحسین مزین گفتند. ۴۲۴

شیخ عمو و عباس می فخر کردند به دیدار وی. ۵۶۷

«قوم خلق، مردم» هم با فعل مفرد و هم با فعل جمع به کار رفته است:

قوم گفتند آن چه بود که وی کرد. ۳۶۶

قومی گویند زندیق بود مشعبد و قومی گویند محقق بود موحد. ۳۸۰

قوم بشوریدند. ۶۰۶

خلق در کار وی متفاوت‌اند. ۳۸۰

خلق سجود نمی‌توانستند کرد. ۴۰۴

خلق به نظاره شده بودند. ۴۰۹

خلق از آن عاجز بودند. ۴۷۷

«قوم» با فعل مفرد: دوستی قوم بکشت که ایشان خود دوستی نشناخت. ۵۶۹

«خلق» با فعل مفرد: با دخاست و موج و خلق فریاد درگرفت به دعا کردن. ۴۶۶

«مردم» با فعل مفرد: چه باید کرد تا مردم شما را بیند. ۱۱۲

«کسان» با فعل جمع: کسان بودند که نشان یافت دادند و کسان‌اند که نشان مشاهده دادند و ندانستند که مشاهده حجاب است. ۴۳۱

«هیچکس» با فعل مفرد: هیچکس نبود مگر که جامه دریده بود. ۵۰۶

«هر که» با فعل مفرد: هر که می باز گردد از راه می باز گردد نه از نشان. ۴۳۹

***

حذف یای بدل از کسره اضافه:

جوانی بود فراتر نشسته مزید بس با نیاز = (مریدی بس با نیاز). ۶۹

اکنون قوم (قومی) اباحت و تهاون شرع و زندقه و بی ادبی و بی حرمتی بر دست گرفته‌اند. ۱۲۲

هر کو به دل تو رسد که دل تو ازو باز پوشد آن دنیا (= دنیای) تواید. ۱۲۷

نور (= نوری) تاوید که دو گیتی در سر آن نور گم شد. ۲۱۳

از آن به اول شربت (= شربتی) آب خورده بودی. ۳۵۱

عالمی که... و عارف (= عارفی) که از... ۳۵۴

قوم (= قومی) مریدان را ارادت تازه و نظرهای نیکو با وی می‌آیند تبرک و خدمت را. ۵۴۱

دوستی قوم (= قومی) بکشت که ایشان خود دوستی نشناخت. ۵۶۹

حلوا پائید (= حلوای پائید) ۶۱۸

پس قوم (= قومی) است که می‌شناسد. ۶۴۵

***

«ک» تصغیر ـ استعمال فراوان «ک» تصغیر از ویژگی‌های این کتاب است:

شمارک ۵۵، کارک، ۵۶، ۴۰۴، ۵۵۶، ریزگک ۱۶۰، جزوک ۳۸۱، سرک ۳۹۳، شاگردک ۴۵۵، درک ۴۵۵، عیبک ۵۴۱، ۵۴۲، گرزک، ۵۸۹، کاغذک ۵۹۱، جایک، چهار طاقک، ۵۹۸، سردک ۶۳۰.

***

یکی دیگر از ویژگی‌های طبقات الصوفیه استعمال «که» به معنی «چون» است:

پس که به شناخت نسبت می‌پیوندد و... پی بردن به احسان به ایشان اولیتر. ۳

شیخ‌الاسلام گفت که تجرید درست شود ملك سلیمان معلوم نبود. ۸۲

وکه کردار تو به تو ریا شود و سخن تو به تو دعوی آنگاه سرهنگ بی. ۱۲۱

شیخ‌الاسلام گفت که عارف‌اید ویرا به نفس دریافت. ۲۷۹

هرگه از تو عیب وخطائی آید در وی عذر باید داد، که وی نیك کند تو شکر بایدکرد این نه دوستی و صحبت باشد. ۳۱۳

وکه از تو جرم آید خود به عذر توآید. ۳۱۴

گفت ای پیر، ار عزم ابراهیم و صدق... کسی را بودکه باد فتنه جهد و نگاه داشت او نبود همه باد ببرد؛ و مرد در میان آن بود. ۵۲۵

وکه خلق ترا بستاید نگر مفتون نه بی، که نعمت بر تو بگشاید نگر مستدرج نه بی. ۶۰۳

***

ادغام، ابدال، تخفیف یا حذف و زیادت

متن طبقات‌الصوفیه از نظر ادغام، تخفیف و زیادت بویژه از نظر ابدال قابل توجه است تا آنجـا که می‌توان گفت بسیاری از صورتهائی که در متن آمده است صورت تلفظ آنها در دوره‌ی پیرهرات در آن شهر بوده است.

ادغام

ت ت / ت

درست‌تر / درستر ۳۶۴، ۳۸۵، ۴۰۴

دوست‌تر / دوستر ۳۸۰، ۶۱۳

سخت‌ترک / سخترک ۵۸۹

شگفت‌تر / شگفتر ۴۹۶، ۵۸۵

چ ج / ج

هیچ جای / هیجای ۱۶۸

چ چ / چ

هیچ چیز / هیچیز ۱۶۸، ۱۸۲، ۳۷۲، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۴۹، ۵۷۹، ۵۹۶

گ گ / گ

جنگ‌گری / جنگری ۱۸۶

حذف یا تخفیف

بوده / بـده ۳۲۳، ۴۲۴ اگـر / ار ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۵۰ و غـالب صفحات.
نگونسار / نگوسار ۳۸۲، خاصان / خاصا ۱۱۱، جوانمرد / جوامرد، ۳۷۳،
جوراب / جورب ۵۸۹، بـایست / بیست ۳۴۷، پراکندن / پرکندن ۴۷۲،
۵۰۱، ۶۰۷، ۶۴۵؛ آشامنده / اشمنده ۲۸۴؛ گواه / گوه ۴۶۶، نگریستن /
نگرستن ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۸۴، ۴۱۸، ۴۳۹، ۵۱۱، ۵۹۴.

ابدال

ب / و

ابدال «ب / و» چه درآغاز و چه در میان کلمه وجود دارد:

با / وا ۴، ۸، ۹۱، ۱۶۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۳، ۴۵۳ و...

باز / واز ۲۳۴، ۶۳۲

باز دادن / واز دادن ۲۳۴

باید / واید ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۴۰۳، ۵۹۶

بایست / وایست ۱۲۲، ۵۴۸

بایسته / وایسته ۲۰۹

بخشودن / وخشودن ۵۶

بر / ور ۱۷، ۳۶، ۳۹، ۴۶، ۷۲ و...

برتاوستن / ورتاوستن ۴۶

برنشستن / ورنشستن ۱۴۰

بی / وی ۱۷، ۱۰۱، ۱۲۱، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۲۹ و ...

بی‌اندام / وی‌اندام ۵۵۶، بی‌حرمتی / وی‌حرمتی ۱۲۱، بیزاد / ویزاد ۴۰۳، بی‌خبر / وی‌خبر ۳۳۴، بی‌خود / وی خود ۳۳۴، بی‌خودان / وی خودان ۳۳۳، بی‌معنی / وی معنی ۵۶۵، یابد / یاود ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۲۵، ۳۸۳، ۳۸۴، ۴۸۴، ۵۹۸، یابی / یاوی ۱۷، ۱۷۱، ۴۴۰، ۵۹۰، یابیدن / یاویدن ۲۳۴، ۳۰۲، یابم / یاوم ۶۳۸، یابیم / یاویم ۳۶۰، ۵۷۹، یابند / یاوند ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۲۵، ۵۳۹، ۶۳۸، یابنده / یاونده ۵۹۸، برباید / برواید ۴۴۰، ربابیدن / روابیدن ۳۰۲، پاسبان / پاسوان ۳۳۴، ۴۴۰، زبر / زور ۵۰۵، تابان / تاوان ۱۷۶، تابیدن / تاویدن ۱۹۸، ۲۷۸، تابید / تاوید ۲۱۳، تاباند / تاواند ۲۱۳، گبر / گور ۲۹۳، ۶۴۱، زبان / زوان ۱۷۰، ۳۲۴، تابستان / تاوستان ۷۷۰، پای‌تابه / پای‌تاوه ۶۰۳،

پالیزبان / پالیزوان ۵۲۶، شبان / شوان ۳۳۴، ۳۷۶، میزبان / میزوان ۳۲۱

و / ب

ورزیدن / برزیدن ۶۲۶

ز / ج

خزنده / خجنده ۶۱۸

د / ت

کنید / کنیت ۳۴۵، ۳۵۹

گیرید / گیریت ۴، ۴۱۳

بندد / بندت ۷۷

ذ / د

پذیرفتن / پدیرفتن ۱۷۵، ۲۴۴، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۸۷، ۴۸۶، ۶۵۳، پذیره / پدیره ۱۶۹، ۲۸۶، ۳۶۶، ۳۴۳، گذاشتن / گداشتن ۱۸، ۷۴، ۲۵۸، ۵۵۶، ۶۱۱، ۶۱۴، گذشتن / گدشتن ۸۰، ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۵۷، ۲۷۴، ۳۴۰، ۴۲۹

ژ / ز

آژن / آزن ۵۳۱، کژدم / کزدم ۶۱۱

ف / پ

گوسفندان / گوسپندان ۳۷۶

ف / و

افکندن / اوکندن ۲۶۷، افکن / اوکن ۳۸۶، بفکنی / بوکنی ۲۰۸، افکنند / اوکنند ۶۳۸

ق / گ

خانقاه / خانگاه ۱۰، ۳۷۳، ۵۸۲، ۶۱۷

گ / ب

گستاخی / بستاخی ۵۶، ۹۶

و / ی

نوروز / نیروز ۱۹۶

زیادت

ب / بـ یـ

بهانه / بیهانه ۶۶، ۲۷۹، ۳۳۱، ۳۳۴

به / بیه ۱۷۴

اُ / او

گمی / گومی ۲۱، ۱۷۹، گم / گوم ۵۱، ۲۱۰، ۵۸۶، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۵۳

ش / اش

شکستن / اشکستن ۱۲۳، ۱۲۵

شنیده / اشنیده ۲۴۵

ا / آ

همراهی / هامراهی ۴۹۵

۱۲

آثار پیر هرات

دو کتاب طبقات الصوفیه و تفسیر فارسی پیر هرات یا کشف الاسرار تألیف مستقیم او نیست بلکه تقریرات اوست که در مجالس تذکیر و تفسیر بیان می‌شده است، و مریدان و شاگردان او آنرا می‌نوشته‌اند. از میان آثار متعدد دیگر که به خواجه عبدالله انصاری منسوب است برخی را خود او در تألیفات خویش نام برده است مانند مناقب احمد حنبل، مناقب اهل آثار، کتاب القواعد، کتاب الفاروق فی الصفات،

کتاب القدریه، تکفیرالفهمیه که در ذم‌الکلام از آنها یاد کرده است. مورخان و مترجمان احوال او چون ابن رجب و سبکی و ذهبی نیز این کتابها را در شمار تألیفات پیر هرات ذکر کرده‌اند. در این منابع نام دو کتاب یا رساله‌ی دیگر او «اربعون فی‌التوحید و اربعون فی السنة» نیز آمده است که در «ذم‌الکلام» از آنها یاد نشده است. این امر شاید به دلیل تأخیر زمان تألیف آن دو کتاب از ذم‌الکلام بوده باشد. و بر این تعداد تام ذم‌الکلام، منازل السائرین و صد میدان را نیز که در صحت انتساب آنها به پیر هرات تردیدی نیست باید افزود. جز این‌ها تعداد کثیری از رسائل فارسی و عربی به پیر هرات منسوب است که در درستی نسبت بعضی از آنها کمتر می‌توان تردید کرد و برخی دیگر را پس از بررسی و تحقیق دقیق و همه جانبه در ویژگی‌های زبان و شیوه‌ی بیان و اندیشه‌های موجود در آن‌ها می‌توان رد یا قبول کرد.

در سالهائی که مشغول تصحیح متن طبقات الصوفیه بودم اکثریت قریب به تمام رسائل فارسی منسوب به پیر را مورد بررسی و تحقیق قرار دادم که گزارش کامل آن ان‌شاءالله در کتابی جداگانه تقدیم دوستداران پیر هرات و علاقمندان عرفان و ادب خواهد شد. آنچه این جا به اختصار می‌توان بیان کرد اینست که مطالب مشترک در بسیاری از رسائل فارسی او وجود دارد که با توجه به تفاوتهای موجود در زبان و بیان و کمیت مطالب در نسخه‌های متعدد یك رساله یا کتاب، انتساب برخی ازین رساله‌ها را به پیر هرات، از نظر تحقیقی، مورد تردید قرار می‌دهد. البته در این رسائل مطالبی که به نحوی از نظر زبان و موضوع و اندیشه با آثار دیگر او مطابقت داشته باشد کم نیست، و پاره‌ای مطالب بویژه مناجاتهای پیر هرات در تعدادی ازین رسالات با اندك تفاوتی تکرار شده است؛ و گاهی نیز مناجاتهائی در یکی از رسائل وجود دارد که در هیچ کتاب دیگر منسوب به او یافت نمی‌شود. این موضوع این گمان را برمی‌انگیزد که ممکن است افرادی به ذوق خویش با گزینش پاره‌ای از گفته‌ها و مناجاتهای او برای خود موجب پدید

آمدن بعضی ازین رسائل شده باشند.

تاکنون دو مجموعه از رسائل خواجه عبدالله انصاری در کتابخانه‌های جهان شناخته شده است:

۱ـ مجموعه‌ی کتابخانه‌ی مراد ملا در ترکیه به‌شماره‌ی ۱۴/ ۱۷۹۶ که عکس آن در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شماره‌های ۸۸۹ـ۸۷۲ نگهداری می‌شود و تاریخ تحریر آن ۸۵۲ است که شامل ۱۹ رساله به‌شرح زیر است:

۱ـ بخش نخست مشتمل بر چهل و دو فصل در حکایات مشایخ و نکات عرفانی[1].

۲ـ رسالهٔ صد میدان ۳ـ رسالة فی المعارف ۴ـ فصل در سخنان حکمت و پند و نصیحت و مناجات ۵ـ رسالهٔ ذکر ۶ـ مناجات ۷ـ کلمات ۸ـ موعظهٔ نظام‌الملک طوسی ۹ـ رسالهٔ مقولات ۱۰ـ فی النصیحة ۱۱ـ رسالهٔ زاد العارفین که این فصل‌ها را داراست: مناظرهٔ شب و روز، عقل و عشق، درویشان مجازی و حقیقی، عنایت رحمن با انسان، در غرور جوانی و بهار زندگانی. ۱۲ـ قلندرنامه ۱۳ـ کنز السالکین ۱۴ـ ذکر ابویزید بسطامی ۱۵ـ داستان دختران عمر بن عبدالعزیز که یکی مادر ذوالنون مصری و دیگری مادر بایزید بسطامی بود. ۱۶ـ ذکر ابوالحسن خرقانی ۱۷ـ ذکر ابوسعید ابوالخیر ۱۸ـ ذکر شیخ احمد جام ۱۹ـ فصل فی الادب و ما یتعلق بحال الفقیر. پیداست که چند تای آخر از آن خواجه عبدالله انصاری نمی‌تواند باشد.

۲ـ مجموعه‌ی دیگری از رسائل خواجه عبدالله انصاری که تاریخ ۱۵ ذی‌القعده سنه ۹۰۶ه را دارد و عکس آن به شماره‌های ۱۱۳۱ـ۱۱۳۲ در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است. این مجموعه هشت رساله زیر را در بر دارد:

۱ـ صد میدان ۲ـ واردات ۳ـ کنز السالکین ۴ـ پردهٔ حجاب حقیقت ایمان ۵ـ الهی‌نامه ۶ـ سؤال دل از جان ـ ۷ـ قلندرنامه ۸ـ محبت‌نامه.

نسخه‌های جدا جدا نیز ازین رسائل در کتابخانه‌های ایران و جهان وجود

دارد. جز آنچه که گذشت رسائل دیگری نیز به‌او منسوب است: مختصر فی‌آداب‌الصوفیه، انوارالتحقیق، علل‌المقامات، هفت مقاله، هفت‌حصار، مقالات. که نسخه‌های آنها در کتابخانه‌ها موجود است و در فهارس نسخ خطی نشانی آنها داده شده است.

شرق‌شناس ریتر در شماره‌ی ۸ فیلولوجیکا، پانزده کتاب و رساله از پیر هرات را به شرح زیر آورده است:

۱ـ الاربعین فی‌الصفات ۲ـ منازل‌السائرین با معرفی یازده شرح ازین کتاب. ۳ـ طبقات‌الصوفیه ۴ـ مناجات ۵ـ نصیحت نظام‌الملک ۶ـ صد میدان ۷ـ واردات ۸ـ کنزالسالکین یا زادالعارفین ۹ـ پردهٔ حجاب ۱۰ـ سؤال دل از جان ۱۱ـ قلندرنامه ۱۲ـ محبت‌نامه ۱۳ـ انیس‌المریدین ۱۴ـ اسرارنامه ۱۵ـ مختصر فی آداب‌الصوفیه[2].

بر آن بودم که فهرست آثار پیر هرات‌را با نام و نشانی هر کدام و نقل آغاز و پایان آنها بدست دهم اما تنگی مجال و تأخیر انتشار متن طبقات‌الصوفیه مرا از آن باز داشت. این مهم را نیز به آینده باز گذاشتم تا ان‌شاءالله در کتابی مستقل با بسیاری از آنچه که ناگفته مانده است منتشر نمایم.

با توجه به آنچه که گذشت فهرست آثار فارسی و عربی پیر هرات به ترتیب الفبائی چنین می‌شود:

۱ـ الهی‌نامه.
۲ـ اربعون فی‌التوحید
۳ـ اربعون فی‌السنة.[3]
۴ـ اسرارنامه
۵ـ انوارالتحقیق
۶ـ انیس‌المریدین
۷ـ پردهٔ حجاب یا پردهٔ حجاب حقیقت ایمان
۸ـ تفسیر قرآن به‌پارسی یا کشف‌الاسرار وعدة‌الابرار
۹ـ تکفیرالفهمیه
۱۰ـ حکایات مشایخ و نکات عرفانی یا آنچه که به‌نام رسائل خواجه‌عبدالله انصاری بوسیله آقای محمد شیروانی

چاپ شده است.

۱۱ـ رسالهٔ ذکر

۱۲ـ ذم‌الکلام

۱۳ـ سؤال دل از جان

۱۴ـ صد میدان

۱۵ـ طبقات‌الصوفیه

۱۶ـ علل‌المقامات

۱۷ـ فصل در سخنان حکمت و پند و موعظه و مناجات

۱۸ـ الفاروق فی‌الصفات

۱۹ـ قلندرنامه

۲۰ـ کتاب‌القدریه

۲۱ـ کتاب‌القواعد

۲۲ـ کلمات

۲۳ـ کنزالسالکین

۲۴ـ محبت‌نامه

۲۵ـ مختصر فی آداب‌الصوفیه

۲۶ـ المعارف

۲۷ـ مقالات

۲۸ـ مقولات

۲۹ـ مناجات

۳۰ـ منازل‌السائرین

۳۱ـ مناقب امام احمد حنبل

۳۲ـ مناقب اهل آثار

۳۳ـ نصیحت نظام‌الملک یا موعظهٔ نظام‌الملک

۳۴ـ واردات

۳۵ـ هفت حصار

۳۶ـ هفت مقاله

از مجموعه‌ی این رسائل رساله‌های دل و جان یا سؤال دل از جان، کنز-السالکین، واردات، قلندرنامه، هفت حصار، محبت‌نامه، مقولات و الهی‌نامه به کوشش سلطانحسین تابنده گنابادی در سال ۱۳۱۹ خورشیدی به چاپ رسیده است.

این مقدمه را با قدردانی و سپاسگزاری از دوست و برادر ارجمند و همکار علاقمندم جناب آقای محسن باقرزاده مدیر محترم انتشارات توس که وسائل چاپ و انتشار این کتاب را فراهم نموده‌اند به پایان می برم و ازخدای بزرگ و توانا در انجام اینگونه خدمات فرهنگی برای ایشان آرزوی توفیق و تأیید می نمایم.

دکتر محمدسرور مولائی

تهران ـ اسفند ماه یکهزار و سیصد و شصت و یک هجری شمسی.

پانوشته‌ها

۱

۱ـ نفحات الانس، ۴
۲ـ طبقات‌الصوفیه، ۱۲، ۴۴۰، ۵۰۷، ۵۲۵، ۵۲۹، ۵۶۷، ۵۷۲، ۵۸۵
۳ـ طبقات‌الصوفیه‌سلمی، ۴۸۹، طبقات الصوفیه ۵۲۹
۴ـ طبقات الصوفیه، ۵۷۲. بر رویهم در طبقات الصوفیه ترجمهٔ حال ۲۳۱ تن از مشایخ ذکر شده است که این رقم در مقایسه با طبقات سلمی نزدیك به سه برابر است.
۵ـ طبقات الصوفیه، ۸۱، ۳۹، ۱۴۶، ۱۵۶ و...

«هزار و دویست امام شناسم از این طایفه، درین‌طریق دو علوی شناسم از مشایخ» ۸۱ و نیز ۱۵۶

به‌هنگام ذکر عباس حمزهٔ نیشابوری ازطبقهٔ دوم، عباس‌بن یوسف‌الشکلی و عباس بن شاعر الازدی نیز ذکر می‌شوند که جای آنها در طبقهٔ دوم نیست. عباس‌بن‌شاعر الازدی شاگرد مظفر کرمانشاهی است که او خود از طبقهٔ چهارم است. ۱۳۹ ــ ۱۴۸

همچنین وقتی نام یك بوعمرو مطرح می‌شود بوعمروهای‌دیگر، بدون توجه به طبقهٔ آنها، درپی او ذکر می‌شود: بوعمرو اکاف، بوعمرو مروزی، بوعمرو زجاجی، بوعمرو نوقانی. ۱۸۸

و به‌هنگام ذکر یکی‌از ابوالخیرها از سیزده ابوالخیردیگر سخن‌می‌رود که به‌نقد حال چندتن از آنان پرداخته می‌شود. ۴۱۷

نظایر موارد فوق در سراسر طبقات الصوفیه فراوان است.

۶ـ نگارنده یادداشت‌های بسیاری درباره پیر هرات و آثار و احوال و آراء و عقاید او طی‌سالیان فراهم آورده است که مجملی از آن درین مقدمه است و ان‌شاءالله تفصیل آن در کتابی جداگانه منتشر خواهد شد.

۲

۱ـ نفحات الانس، ۳۳۴
۲ـ ابن رجب، ۶۵
۳ـ طبقات الصوفیه، ۴۶۵

۳

۱ـ طبقات الصوفیه، ۳۸۲
۲ـ طبقات الصوفیه، ۱
۳ـ نفحات الانس، ۳۳۱
۴ـ نفحات الانس، ۳۳۲
۵ـ مقامات، ۳۰ ـ ۳۱، نفحات، ۳۳۹
۶ـ شعبان ۳۹۶ هجری مورد اتفاق سائر مؤرخان نیزاست و تنها ابن‌الجوزی گفته‌است وی در ذی‌الحجهٔ سال ۳۹۵ متولد شده است و بنابر روایت کتبی خود شیخ الاسلام نیز ۳۹۶ گفته است. ذیل طبقات الحنابله ابن رجب، ۶۵.
۷ـ مقامات، ۲ و نفحات ۳۳۲
۸ـ طبقات، ۱۵۷
۹ـ مقامات، ۴
۱۰ـ مقامات، ۴ ـ ۵ و نفحات ۳۳۲. در مقامات جملهٔ «مرا در دبیرستان زنی کردند» را به «در دبیرستان نمی‌کردند» تصحیح کرده‌اند و دلیل این تصحیح جملهٔ بعدی «... گفتند زیان دارد» دانسته شده است؛ ولی برای کودکی که از هوش، استعداد و حافظهٔ شگرفی برخوردار بود به دبیرستان گذاشتن اوهیچگونه زیانی نمی‌داشت، چنانکه نداشت. این رسم تا امروز نیز در برخی از نواحی افغانستان برجای است که کودکان را در آغاز نزد ملاباجی‌ها می‌فرستند. با توجه به‌ویژگی‌های پدر و همچنین معتقدات آن روزگار این‌زیان درصورت ماندن و استمرار او در دبیرستان یك زن محتمل‌تر بوده است.
۱۱ـ مقامات، ۱۹
۱۲ـ مقامات، ۱۸ ـ ۱۹، نفحات، ۳۳۹
۱۳ـ نفحات، ۳۳۴
۱۴ـ نفحات، ۳۳۳
۱۵ـ مقامات۴ـ۵، نفحات، ۳۳۲ـ۳۳۳
۱۶ـ نفحات، ۳۳۴
۱۷ـ ابن رجب، ۷۴
۱۸ـ ابن رجب ۷۷ و ۷۸
۱۹ـ نفحات، ۳۳۴
۲۰ـ نفحات، ۳۳۴
۲۱ـ ابن رجب، ۷۴
۲۲ـ نفحات، ۳۳۴
۲۳ـ ابن رجب، ۷۹
۲۴ـ ابن رجب، ۷۵
۲۵ـ ابن رجب، ۶۵
۲۶ـ مقامات، ۸ و نفحات ۳۳۴
۲۷ـ ابن رجب، ۷۴
۲۸ـ نفحات، ۳۳۵
۲۹ـ مقامات، ۶
۳۰ـ نفحات، ۳۳۵ ـ ۳۳۶
۳۱ـ سیر اعلام النبلاء ۸۸ ـ ۸۹ به حوالهٔ دوبورکوی
۳۲ـ ابن رجب، ۶۶ ـ ۶۷
۳۳ـ طبقات الصوفیه، ۳۵۰
۳۴ـ مقامات، ۱۴ و نفحات،، ۳۳۷ ـ ۳۳۸
۳۵ـ طبقات، ۸
۳۶ـ ابن رجب، ۷۸
۳۷ـ ابن رجب، ۶۹
۳۸ـ ابن رجب، ۷۲ ـ ۷۳
۳۹ـ مقامات، ۳۵
۴۰ـ مقامات، ۴۰
۴۱ـ طبقات الصوفیه، ۵۹۱
۴۲ـ ابن رجب، ۷۳

۴۳ـ ابن رجب، ۶۹
۴۴ـ ابن رجب، ۷۳
۴۵ـ ابن رجب، ۷۰ ـ ۷۱
۴۶ـ ابن رجب، ۶۹ ـ ۷۰
۴۷ـ ابن رجب، ۷۳
۴۸ـ ابن‌الجوزی، المنتظم، ۱۵/۹ ـ ۱۶
۴۹ـ ابن رجب، ۷۶ ـ ۷۷
۵۰ـ ابن رجب، ۷۱ ـ ۷۲
۵۱ـ ابن رجب، ۷۱
۵۲ـ ابن رجب، ۷۹ ـ ۸۰
۵۳ـ چهارمقاله نظامی عروضی، ۱۲۹
۵۴ـ ابن رجب، ۷۶
۵۵ـ مقامات، ۳۵
۵۶ـ طبقات الصوفیه، ۱۸
۵۷ـ ابن رجب، ۷۳
۵۸ـ مقامات، ۳۰ ـ ۳۱، نفحات، ۳۴۷
۵۹ـ مقامات، ۳۲
۶۰ـ ابن رجب، ۷۵ ـ ۷۶ این همان کرسی بود که رهاوی در زاویه مسجد هرات دید که مردم بدان تبرک می‌جستند. ابن رجب، ۷۶
۶۱ـ ابن رجب، ۸۱
۶۲ـ مقامات، ۳۲، ابن رجب، ۸۱
۶۳ـ مقامات، ۳۳
۶۴ـ ابن رجب، ۸۱
۶۵ـ مقامات، ۳۷
۶۶ـ ابن رجب، ۷۶
۶۷ـ مقامات، ۲۱ و نفحات، ۳۴۱
۶۸ـ مقامات، ۲۱ نفحات، ۳۴۱
۶۹ـ سرگذشت پیر هرات، ۴۹
۷۰ـ طبقات الصوفیه، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷، ۵۰۷
۷۱ـ نفحات، ۲۳۳
۷۲ـ ابن رجب، ۶۸
۷۳ـ همان کتاب، ۸۳
۷۴ـ رك. فهرست‌اشعار طبقات‌الصوفیه
۷۵ـ ابن رجب، ۷۹ ـ ۸۰
۷۶ـ ابن رجب، ۸۲
۷۷ـ همان کتاب، ۸۴
۷۸ـ مقامات، ۱۱
۷۹ـ طبقات الصوفیه، ۳۸۳
۸۰ـ جستجو در تصوف ایران، ۸۰
۸۱ـ چاپهای مختلف و متعدد از مناجاتهای پیر هرات در ایران و افغانستان انجام شده است که در هیچکدام آنها ضوابط و جوانب تحقیق رعایت نشده است. همسر دانشمندم بانو دکترعفت‌مستشارنیا (مولائی) مجموعه‌ای از مناجاتها و مقالات پیر هرات با روش انتقادی فراهم آورده است که می‌توان آنرا شناسنامهٔ مناجات‌ها و مقالات پیر هرات به‌شمار آورد.
۸۲ـ سبك‌شناسی جلد دوم، ۲۴۴، جستجو در تصوف ایران، ۲۳۰ ـ ۲۳۱
۸۳ـ نفحات، ۳۳۲
۸۴ـ نفحات، ۳۴۸
۸۵ـ ابن رجب، ۸۴
۸۶ـ زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ۸۰

۴

۱ـ طبقات الصوفیه، ۶۱۱
۲ـ طبقات الصوفیه، ۶۱۲ ـ ۶۱۳
۳ـ طبقات الصوفیه، ۳۲۸
۵ـ رك: بخش سوم همین مقدمه.

۶ـ مقامات، ۱۹
۷ـ مقامات، ۱۵، نفحات ۳۳۸ ـ ۳۳۹
۸ـ مقامات، ۱۹، نفحات، ۳۳۹
۹ـ مقامات، ۱۸، نفحات ۳۳۹
۱۰ـ مقامات، ۱۹، نفحات ۳۳۹
۱۱ـ مقامات، ۲۰، نفحات ۳۳۹ـ۳۴۰
۱۲ـ مقامات، ۳۰ـ۳۱، نفحات، ۳۴۷
۱۳ـ سرگذشت پیر هرات، ۵۱
۱۴ـ طبقات الصوفیه، ۳۸۲
۱۵ـ طبقات الصوفیه، ۳۵۱
۱۶ـ طبقات الصوفیه، ۴۵۱، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۶۲
۱۷ـ مقامات، ۶
۱۸ـ ابن رجب، ۷۴
۱۹ـ طبقات الصوفیه، ۵۱۲
۲۰ـ نفحات، ۳۳۵
۲۱ـ همان کتاب همان صفحه
۲۲ـ نفحات، ۳۳۵
۲۳ـ سرگذشت پیر هرات، ۶۰
۲۴ـ طبقات الصوفیه، ۲۳۷ و نیز ۱۰۷
۲۵ـ نفحات، ۳۳۵

۵

۱ـ نفحات، ۳۴۴
۲ـ نفحات، ۳۳۵
۳ـ طبقات الصوفیه، ۳۷۲
۴ـ طبقات الصوفیه، ۳۶۹
۵ـ سرگذشت پیر هرات، ۵۲ ـ ۵۳
۶ـ طبقات الصوفیه، ۳۷۰
۷ـ طبقات الصوفیه، ۴۰۰ ـ ۴۰۱
۸ـ طبقات الصوفیه، ۴۱۰
۹ـ طبقات الصوفیه، ۴۷۳، ۵۶۷
۱۰ـ طبقات الصوفیه، ۴۶۵
۱۱ ـ طبقات الصوفیه، ۵۰۸
۱۲ـ طبقات الصوفیه، ۵۲۶
۱۳ـ طبقات الصوفیه، ۵۳۲
۱۴ـ طبقات الصوفیه، ۵۳۲
۱۵ـ طبقات الصوفیه، ۵۷۹
۱۶ـ طبقات الصوفیه، ۵۷۹ ـ ۵۸۰
۱۷ـ طبقات الصوفیه، ۵۸۸
۱۸ـ طبقات الصوفیه، ۵۸۹
۱۹ـ طبقات الصوفیه، ۵۹۰
۲۰ـ طبقات الصوفیه، ۵۹۸
۲۱ـ طبقات الصوفیه، ۶۰۳ ـ ۶۰۴
۲۲ـ طبقات الصوفیه، ۶۰۷ ـ ۶۰۸
۲۳ـ طبقات الصوفیه، ۶۳۱
۲۴ـ طبقات الصوفیه، ۵۹۷
۲۵ـ نفحات الانس، ۳۴۴
۲۶ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۴۶۴
۲۷ـ طبقات الصوفیه ۳۷۲ ـ ۳۷۳
۲۸ـ طبقات الصوفیه، ۵۳۹
۲۹ـ مقامات، ۱۴، نفحات، ۳۳۷
۳۰ـ طبقات الصوفیه، ۶۰۲ ـ ۶۰۳
۳۱ـ طبقات الصوفیه، ۲۵۵ ـ ۲۵۶
۳۲ـ طبقات الصوفیه، ۳۳۸
۳۳ـ طبقات الصوفیه، ۴۰۹
۳۴ـ نفحات، ۳۳۸
۳۵ـ مقامات، ۱۵؛ نفحات، ۳۳۸
۳۶ـ طبقات، ۶۵
۳۷ـ طبقات، ۳۶۵ ـ ۳۶۶
۳۸ـ طبقات، ۵۰۷
۳۹ـ طبقات، ۵۱۴، ۵۳۷ ـ ۵۳۹
۴۰ـ طبقات، ۵۶۸
۴۱ـ نفحات، ۳۴۳
۴۲ـ طبقات، ۵۵۴
۴۳ـ طبقات، ۱۸۸
۴۴ـ نفحات، ۳۳۴

۴۵ـ مقامات، ۱۸
۴۶ـ طبقات، ۳۷۳
۴۷ـ طبقات، ۵۷۹
۴۸ـ طبقات، ۶۰۲
۴۹ـ طبقات، ۵۸۰
۵۰ـ طبقات، ۶۰۸ ـ ۶۰۹
۵۱ـ طبقات، ۶۲۴
۵۲ـ طبقات، ۵۶۷، ۵۶۸
۵۳ـ مقامات، ۲۰ ـ ۲۱، نفحات، ۳۴۰ ـ ۳۴۱
۵۴ـ نفحات، ۳۴۰
۵۵ـ طبقات، ۶۰۴
۵۶ـ طبقات، ۲۲
۵۷ـ طبقات، ۶۲۵
۵۸ـ مقامات، ۲۲؛ نفحات، ۳۴۲
۵۹ـ طبقات، ۵۳۴
۶۰ـ طبقات، ۶۰۳
۶۱ـ مقامات، ۲۲؛ نفحات، ۳۴۲
۶۲ـ طبقات، ۱۹۳
۶۳ـ طبقات، ۱۴۲
۶۴ـ طبقات، ۵۰۷
۶۵ـ طبقات، ۵۵۳
۶۶ـ مقامات، ۲۴؛ نفحات، ۳۴۳
۶۷ـ طبقات، ۱۲
۶۸ـ نفحات، ۳۴۳
۶۹ـ مقامات، ۱۹
۷۰ ـ ۷۱ـ طبقات، ۳۴۲ ـ ۳۴۳
۷۲ـ مقامات، ۲۳؛ نفحات ۳۴۲
۷۳ـ مقامات، ۲۳ ـ ۲۴؛ نفحات، ۳۴۲ ـ ۳۴۳
۷۴ـ نفحات، ۳۴۴ ـ ۳۴۵
۷۵ـ طبقات الصوفیه، ۳۹۹ ـ ۴۰۰
۷۶ـ مقامات، ۲۷؛ نفحات، ۳۴۵
۷۷ـ مقامات، ۲۷؛ نفحات، ۳۴۵
۷۸ـ طبقات، ۴۲۴
۷۹ـ طبقات، ۵۵۴
۸۰ و ۸۱ـ مقامات، ۱۵؛ نفحات، ۳۳۸
۸۲ـ نفحات، ۳۴۰
۸۳ـ ۸۸ـ طبقات الصوفیه به‌ترتیب صفحات ۴۸، ۱۳۴، ۲۹۹، ۴۰۵، ۴۶۰، ۶۰۳
۸۹ـ مقامات، ۱۵؛ نفحات، ۳۳۸
۹۰ـ طبقات، ۳۸۰ ـ ۳۸۱
۹۱ـ طبقات، ۳۸۶
۹۲ـ طبقات، ۳۹۲، ۵۷۳
۹۳ـ طبقات، ۷۸، ۹۷، ۱۰۱، ۱۳۴، ۱۴۸، ۲۱۷، ۲۹۹، ۳۸۶، ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۱۴، ۵۰۵، ۵۳۸، ۵۵۳، ۵۷۳
۹۴ـ مقامات، ۱۵؛ نفحات ۳۳۸
۹۵ـ طبقات، ۵۹۶
۹۶ـ طبقات، ۳۷۲؛ نفحات، ۲۹۸
۹۷ـ مقامات، ۱۴
۹۸ـ مقامات، ۱۴، نفحات، ۳۳۷
۹۹ـ مقامات ۱۴، نفحات، ۳۳۷
۱۰۰ـ نفحات، ۳۳۷
۱۰۱ـ مقامات، ۱۳
۱۰۲ـ مقامات، ۱۳
۱۰۳ـ مقامات، ۱۴
۱۰۴ـ طبقات، ۳۴۹
۱۰۵ـ طبقات، ۶۲۸؛ مقامات ۱۳؛ نفحات، ۳۳۶
۱۰۶ـ تذکرةالاولیاء ج ۲ / ۱۷۲
۱۰۷ـ طبقات ۱۱۶، ۴۲۵، ۴۳۱، ۵۵۵
۱۰۸ـ طبقات، ۳۷۳؛ مقامات، ۱۴
۱۰۹ـ مقامات، ۲۷ ـ ۲۸؛ نفحات، ۳۴۵

۱۱۰ــ اسرار التوحید، ۹۲ ــ ۹۳ ــ ۹۴؛ نفحات، ۳۲۱ ــ ۳۲۲
۱۱۱ــ اسرار التوحید، ۲۲۳
۱۱۲ــ اسرار التوحید، ۱۰۶ ــ ۱۰۷
۱۱۳ــ اسرار التوحید، ۷۷ ــ ۸۱
۱۱۴ــ اسرار التوحید، ۲۴۴

۶

۱ــ طبقات، ۴۴۵
۲ــ طبقات، ۲۶۷ ــ ۲۶۸
۳ــ طبقات، ۴۲۹
۴ــ طبقات، ۲۹۵
۵ــ طبقات، ۲۹۶
۶ــ طبقات، ۴۳۲ ــ ۴۳۳
۷ــ طبقات، ۴۳۲
۸ــ طبقات، ۴۳۲ ــ ۴۳۳
۹ــ طبقات، ۴۳۳ ــ ۴۳۴
۱۰ــ طبقات، ۴۳۴ و نیز ۶۴۶
۱۱ــ طبقات، ۴۴۴
۱۲ و ۱۳ــ طبقات، ۴۴۵
۱۴ــ طبقات، ۲۶۴
۱۵ــ طبقات، ۱۶۰
۱۶ــ طبقات، ۱۸۲
۱۷ــ طبقات، ۱۵۹
۱۸ــ طبقات، ۱۵۰
۱۹ــ طبقات، ۱۶۰
۲۰ــ طبقات، ۱۵۹
۲۱ــ طبقات، ۱۶۰
۲۲ــ طبقات، ۲۶۲
۲۳ــ طبقات، ۲۶۳
۲۴ــ طبقات، ۲۶۳
۲۵ــ طبقات، ۴۳۹
۲۶ــ طبقات، ۲۶۲
۲۷ــ طبقات، ۲۶۴
۲۸ــ طبقات، ۲۶۳
۲۹ــ طبقات، ۱۰۵، ۱۹۶
۳۰ــ طبقات، ۱۹۰
۳۱ــ طبقات، ۱۹۱
۳۲ــ طبقات، ۳۵۷
۳۳ــ طبقات، ۲۱۷
۳۴ــ طبقات، ۱۹۶
۳۵ــ طبقات، ۱۹۷
۳۶ــ طبقات، ۱۹۶
۳۷ــ طبقات، ۱۹۷
۳۸ــ تذکرة الاولیاء ج ۲/۱۱۶
۳۹ــ طبقات، ۱۹۰
۴۰ــ طبقات، ۲۰۲
۴۱ــ طبقات، ۲۰۶
۴۲ــ طبقات، ۲۲۴
۴۳ــ طبقات، ۱۹۱
۴۵ــ طبقات، ۱۹۳
۴۶ــ طبقات، ۵۲۰
۴۷ــ طبقات، ۴۷۱
۴۸ــ طبقات، ۴۷۱ ــ ۴۷۲
۴۹ــ طبقات، ۴۷۴
۵۰ــ طبقات، ۵۲۰
۵۱ــ طبقات، ۵۲۰ ــ ۵۲۱
۵۲ــ طبقات، ۵۲۹
۵۳ــ طبقات، ۵۲۹
۵۴ــ طبقات، ۵۳۰
۵۵ــ طبقات، ۵۳۲
۵۶ــ طبقات، ۱۰۵
۵۷ــ طبقات، ۱۶۰
۵۸ــ طبقات، ۴۴۵
۵۹، ۶۰ــ طبقات، ۳۰۱
۶۱ــ طبقات، ۳۰۳
۶۲ــ طبقات، ۵۲۴
۶۳ــ طبقات، ۴۳۲

۶۴ـ ۶۵ـ طبقات، ۵۶۷
۶۶ـ طبقات، ۵۶۸
۶۷ـ طبقات، ۵۶۸ ـ ۵۶۹
۶۸ـ طبقات، ۴۶۹
۶۹ـ طبقات، ۲۷۲ ـ ۲۷۳
۷۰ـ طبقات، ۲۷۳
۷۱ـ طبقات، ۲۱۵
۷۲ـ طبقات، ۲۱۶ ـ ۲۱۷
۷۳ـ طبقات، ۱۰۴ ـ ۱۰۵
۷۴ـ طبقات، ۲۹۷
۷۵ـ طبقات، ۱۱
۷۶ـ طبقات، ۱۲ ـ ۱۳
۷۷ـ طبقات، ۱۹
۷۸ـ طبقات، ۲۲
۷۹ـ طبقات، ۲۵۲
۸۰ـ طبقات، ۲۹۶
۸۱ـ طبقات، ۲۹۶
۸۲ـ طبقات، ۴۳۸ ـ ۴۴۰
۸۳ـ طبقات، ۲۱۷
۸۴ـ طبقات، ۱۰۴ ـ ۱۰۵
۸۵ـ طبقات، ۱۰۵
۸۶ـ طبقات، ۱۰۵
۸۷ـ طبقات، ۳۸۰
۸۸ـ طبقات، ۳۸۰ ـ ۳۸۱
۸۹ـ طبقات، ۳۸۵
۹۰ـ طبقات، ۳۸۶
۹۱ـ طبقات، ۳۸۱ ـ ۳۸۲
۹۲ـ طبقات، ۳۸۱
۹۳ـ طبقات، ۳۸۲
۹۴ـ طبقات، ۳۸۳
۹۵ـ طبقات، ۳۸۰
۹۶ـ طبقات، ۳۸۶
۹۷ـ طبقات، ۳۸۵
۹۸ـ طبقات، ۳۸۳ ـ ۳۸۴

۷
۱ـ طبقات، ۱۶ ـ ۱۹
۲ـ سرگذشت پیر هرات، ۶۰
۳ـ طبقات، ۱۸ ـ ۱۹
۴ـ طبقات، ۴۶۰
۵ـ طبقات، ۲۳۲
۶ـ طبقات، ۳۷۴
۷ـ طبقات، ۶۴۴
۸ـ طبقات، ۳۳ ـ ۳۴
۹ـ طبقات، ۶۹
۱۰ـ طبقات، ۶۳۰
۱۱ـ طبقات، ۶۴۴
۱۲ـ طبقات، ۶۴۴
۱۳ـ طبقات، ۵۰۲
۱۴ـ طبقات، ۶۳۷ ـ ۶۳۸
۱۵ـ طبقات، ۶۴۱
۱۶ـ طبقات، ۲۵۲، ۶۴۱
۱۷ـ طبقات ۶۴۱ ـ ۶۴۲
۱۸ـ طبقات، ۶۴۲
۱۹ـ طبقات، ۶۴۸
۲۰ و ۲۱ـ طبقات، ۶۴۶
۲۲ـ طبقات، ۶۴۷
۲۳ـ طبقات، ۶۵۱
۲۴ـ طبقات، ۶۳۹، ۶۴۹
۲۵ـ طبقات، ۶۵۲
۲۶ـ طبقات، ۵۹۶
۲۷ـ طبقات، ۶۴۰
۲۸ـ طبقات، ۶۵۲
۲۹ـ طبقات، ۶۴۰
۳۰ـ طبقات، ۶۵۳
۳۱ـ طبقات، ۶۳۶
۳۲ـ طبقات، ۶۵۲
۳۳ـ طبقات، ۱۴۴ ـ ۱۴۵
۳۴ـ طبقات، ۱۴۴

۳۵ـ طبقات، ۱۴۴ ـ ۱۴۵
۳۶ـ طبقات، ۲۹۲
۳۷ـ طبقات، ۲۴۸
۳۸ـ طبقات، ۶۴۷
۳۹ـ طبقات، ۳۹۳
۴۰ـ طبقات، ۲۸۴
۴۱ـ طبقات، ۱۴۱
۴۲ـ طبقات، ۳۰۸
۴۳ـ طبقات، ۶۳۱
۴۴ـ طبقات، ۶۳۲
۴۵ـ طبقات، ۴۳۹
۴۶ـ طبقات، ۱۰۸
۴۷ـ طبقات، ۳۷۳
۴۸ـ طبقات، ۴۸
۴۹ـ طبقات، ۳۱۷
۵۰ـ طبقات، ۱۹۱
۵۱ـ طبقات، ۱۹۱، ۴۸۴
۵۲ـ طبقات، ۱۲۷ و ۱۲۸
۵۳ـ طبقات، ۱۶۳
۵۴ـ طبقات، ۱۶۵
۵۵ـ طبقات، ۱۶۷
۵۶ـ طبقات، ۱۶۹ ـ ۱۷۰
۵۷ـ طبقات، ۱۶۴
۵۸ـ طبقات، ۱۶۸
۵۹ـ طبقات، ۱۶۹
۶۰ـ طبقات، ۱۶۶
۶۱ـ طبقات، ۱۶۵
۶۲ـ طبقات، ۱۷۱
۶۳ـ طبقات، ۳۲۶
۶۴ـ طبقات، ۱۷۲
۶۵ـ طبقات، ۲۱۵
۶۶ـ طبقات، ۴۷۳، ۵۱۳
۶۷ـ طبقات، ۴۷۲
۶۸ـ طبقات، ۵۱۳
۶۹ـ طبقات، ۵۱۳
۷۰ ـ طبقات، ۵۱۴، ۵۷۳، ۵۸۰، ۵۸۱
۷۱ـ طبقات، ۵۸۱
۷۲ـ طبقات، ۵۰۶
۷۳ـ طبقات، ۵۸۰ ـ ۵۸۱
۷۴ـ مقامات، ۲۱؛ نفحات، ۳۴۱
۷۵ـ طبقات، ۵۸۱
۷۷ـ طبقات، ۳۰۲
۷۸ـ طبقات، ۱۹۷
۷۹ـ طبقات، ۶۰۲
۸۰ـ طبقات، ۳۰۱ و ۳۰۲
۸۱ و ۸۲ـ طبقات ۱۱۶ ـ ۱۱۷
۸۳ـ طبقات، ۶۰۲
۸۴ـ طبقات، ۱۱۷ و ۳۰۲
۸۵ـ طبقات، ۲ ـ ۳
۸۶ـ طبقات، ۴
۸۷ـ طبقات، ۵۴۸
۸۸ـ طبقات، ۴۰۵
۸۹ـ طبقات، ۷۷
۹۰ـ طبقات، ۲۶۸
۹۱ـ طبقات، ۵۶۵

۹

۱ـ نفحات الانس، ۴
۲ـ همان کتاب همان صفحه
۳ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، مقدمه، ۲۴ ـ ۲۶
۴ـ این نسخه به شماره‌ی ۱۱۳ در کتابخانه‌ی اهدائی شادروان علی اصغر حکمت در کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران نگهداری می‌شود.

۱۰

۱ـ طبقات، ۷۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰، ۲۸۳ و...
۲ـ طبقات، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۶۴، ۲۸۳ و...
۳ـ طبقات، ۲۸۳ ـ ۲۸۴
۴ـ برای مثال صفحات ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۹ و... دیده شود.

۱۱

۱ـ طبقات، ۳۸۳
۲ـ طبقات، ۶۱۲
۳ـ واژه‌نامه‌ی زاداسپرم، ۱
۴ـ یادداشت استاد ارجمند آقای دکتر احمد تفضلی.
۵ـ لغت فرس،
۶ـ واژه‌نامه‌ی زاداسپرم، ۴۱۲
۷ـ واژه‌نامه‌ی زاداسپرم، ۲۵
۸ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۵۹۱
۹ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۳۰۳ و ۶۵۷
۱۰ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۵۹۹
۱۱ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۱۱۶
۱۲ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۶۰۷
۱۳ـ لغت فرس، ۱۲۵
۱۴ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۶۱۱
۱۵ـ برای توضیح بیشتر نگاه کنید به بخش هفت مقدمه، زیارت پیران.
۱۶ـ طبقات، ۹، ۳۹، ۵۸، ۶۰، ۱۴۱ و...
۱۷ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۶۱۱
۱۸ـ واژه‌نامهٔ گزیده‌های زاداسپرم، ۱۵۵
۱۹ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۶۱۵
۲۰ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۴۶۵ ـ ۴۶۶
۲۱ـ واژه‌نامه‌ی گزیده‌های زاداسپرم، ۲۵۴
۲۲، ۲۳ و ۲۴ـ یادداشت استاد ارجمند آقای دکتر احمد تفضلی.
۲۵ـ طبقات، ۳۸۲
۲۶ـ طبقات، ۴۱۸
۲۷ـ نفحات، ۸۱
۲۸ـ نفحات، ۳۳۱ ـ ۳۳۲
۲۹ـ طبقات الصوفیه چاپ کابل، ۶۷۶

۱۲

۱ـ این بخش به کوشش آقای محمد شیروانی به‌نام رسائل‌خواجه‌عبدالله انصاری در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران منتشر شده است.
۲ـ اشارت و راهنمائی استاد دانشمند وگرامی آقای‌محمدتقی دانش‌پژوه.
۳ـ در جلد پنجم کشف الاسرار صفحه ۲۲۰ به کتاب «اربعین» اشاره شده است که پیر هرات خواننده را به آن حوالت کرده است. نمی‌دانم کدام یک ازین دو کتاب «اربعون فی‌التوحید یا اربعون‌فی‌السنة» مورد نظر بوده است.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

گزیده‌ی مراجع متن و مقدمه

۱ـ الابنیه عن حقایق‌الادویه، تألیف ابومنصور مؤفق هروی، تصحیح احمد بهمنیار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، از انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۶

۲ـ اسرارالتوحید فی‌مقامات شیخ‌ابوسعید، تألیف محمدبن منور، تصحیح دکتر ذبیح‌الله صفا، از انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۸

۳ـ الاغراض الطبیه والمباحث‌العلائیه، تألیف سید اسماعیل جرجانی، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۵

۴ـ تذکرة‌الاولیاء، تألیف فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد قزوینی براساس چاپ نیکلسون. انتشارات مرکزی، تاریخ مقدمه ۱۳۳۶

۵ـ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، از ابوعلی حسن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵

۶ـ تفسیر سورهٔ یوسف (یوسف و زلیخا) برگرفته از تفسیر تربت‌جام، مقدمه، تصحیح و تحشیهٔ دکتر پرویز ناتل خانلری، از انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم. تهران ۱۳۴۵

۷ـ جستجو در تصوف ایران، تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ازانتشارات امیرکبیر. تهران ۱۳۵۷

۸ـ چهار مقاله، تألیف نظامی عروضی سمرقندی، تصحیح دکتر محمد معین، از انتشارات ابن‌سینا، چاپ ششم، تهران ۱۳۴۱

۹ـ حالات و سخنان شیخ‌ابوسعید ابی‌الخیر میهنی، تألیف یکی از احفاد شیخ‌ابوسعید به‌کوشش ایرج افشار. تهران ۱۳۴۱

۱۰ـ خلاصهٔ شرح تعرف، تصحیح دکتر احمد علی رجایی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران، ۱۳۴۹

۱۱ـ الذیل علی طبقات‌الحنابله، تألیف عبدالرحمن‌بن شهاب‌الدین احمدبن رجب‌البغدادی، جزء اول، به کوشش هنری‌لائوست و سامی‌الدهن، از انتشارات المعهدالفرنسی بدمشق ۱۹۵۱

۱۲ـ سبک‌شناسی، تألیف ملک‌الشعراء محمدتقی بهار، از انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۷

۱۳ـ سرگذشت پیر هرات خواجه عبدالله انصاری، تألیف سرژ. بورکوی، ترجمهٔ دکتر عبدالغفور روان فرهادی، کابل ۱۳۵۵. این کتاب را انتشارات مولی در سال ۱۳۶۰ در تهران بطور افست تجدید چاپ کرده است.

۱۴ـ طبقات الصوفیه، تصحیح و تحشیهٔ عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۱

۱۵ـ طبقات الصوفیه، تألیف شیخ‌عبدالرحمن سلمی نیشابوری، تصحیح نورالدین شریبه، ۱۹۵۳

۱۶ـ قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق سورآبادی، تصحیح دکتر یحیی مهدوی، از انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۷

۱۷ـ کشف‌الاسرار وعدة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، تألیف ابوالفضل رشیدالدین میبدی، تصحیح دکتر علی‌اصغر حکمت، از انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم ۱۳۵۷

۱۸ـ لغت فرس، تألیف اسدی طوسی، تصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۹

۱۹ـ مقامات خواجه عبدالله انصاری، تحشیه و تعلیق علی‌اصغر بشیر، کابل ۱۳۵۵

۲۰ـ المنتظم فی‌تاریخ‌الملوك والامم، تألیف ابن‌الجوزی، چاپ حیدرآباد

دکن ۱۳۵۹ هجری

۲۱ـ نفحات‌الانس من‌حضرات‌القدس، تألیف نورالدین عبدالرحمن جامی، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، از انتشارات کتابفروشی محمودی. تهران ۱۳۳۸

۲۲ـ واژه‌نامهٔ گزیده‌های زاداسپرم، تألیف دکتر مهرداد بهار، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران ۱۳۵۱

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

درست نامه

صفحه و سطر	غلط	درست
۱۲ ماقبل آخر	نصرت	فصرت
۱۷ ماقبل آخر	قسمتی ازو	قسمی ازو
۲۱ ۶	از	ار
۲۵ دوسطر به‌آخر	نصرت	فصرت
۳۵ / ۱۹	آیند و در چشم‌ها	آیند در چشم‌ها
۴۷	عدد ۵۴ غلط است	۴۵ درست است
۷۱ / ۹	آید	اید
۷۶	عدد ۲۵ پس از ۱۵	باید به ۱۵ تصحیح شود
۸۲ / ۱۲	که فتح که امام	که فتح امام
✓ ۸۵ / ۷	بیش	پیش
۹۴ / ۱۶	بنشاتند	بنشانند
۱۰۱ / ۱۳	عدد ۱۲	۱۸ شود
۱۰۴ / ۱۳	عدد ۱۰ پس از ۱۵،	۱۶ است
۱۰۸ دوسطر به‌آخر	بلالکل	بلاکل
۱۱۳ / ۱۰	بوعمرد	بوعمرو
۱۱۵	شماره ۱۱ پس از ۷۰،	۷۱ است
۱۳۴ / ۱۶	نیاجی	یناجی
۱۴۰ / ۱۰	نقاق	نفاق
۱۴۴ / ۱۳	التصرف والتصرف	التصوف والتصرف
۱۵۲ ماقبل آخر	جهانی پرچیز	جهانی بود پرچیز
۱۶۷ / ۴	نقطه پس از یافت زائد است	
۱۹۷ / ۱۰	حزاز	خراز
۱۹۹ / ۱۴	اتوالعلم	اوتو العلم

صفحه و سطر	غلط	درست
۲۱۰ / ۱۴	حقیفت	حقیقت
۲۱۱ / ۵	می صخ‌التوحید	من‌صح التوحید
۲۱۴ / ۱۸	فی الواحذ	فی‌الواحد
۲۲۴ / ۱۳	والقی الشمع	والقی السمع
۲۲۵ / ۱۷	فولا	قولا
۲۲۵ / ۱۹	البوشبخی	البوشنجی
۲۲۵ ماقبل آخر	حون از	چون از
۲۲۸ / ۴ و ۵	شماره‌های ۲۵ و ۲۶	پس و پیش شده است
۲۳۹ / ۱۲	چون خود خود نبی	چون خودنبی
۳۷۹ ستون دوم سطر آخر	جویری	جریری
۳۸۲ / ۳	بیود	ببود
۳۸۵ / ۵	۱۲۳	۱۳۳
۴۰۵ / ۶	تاحائی	تا جائی
۴۰۹ / ۱	رحمةالله	رحمه‌الله
۴۱۹ ماقبل آخر	۳۴	۴۴
۴۲۹ / ۹	۳۶	۲۶
۴۳۴ / ۱۸	۶۴	۶۳
۴۵۵ / ۱	از مشتولی	از مشتول
۴۷۳ / ۹	۵۶	۶۶
۴۸۴ / ۳	ذولنون	ذوالنون
۴۸۹ / ۱۹	معروف بن محمد	معروف به‌محمد
۴۹۰ / ۲	ازوی	اروی
۴۹۰ / ۵	الرغبت	الرغبة
۵۰۶ / ۸	مهن تلك	من تلك
۵۳۸ / ۶	بیبهانه	بیبهانه
۵۴۱ / ۱۷	اوشادی	از شادی
۵۵۵ / ۵	می‌گفت:	دو نقطه زائد است
۵۸۴ / ۶	مراوز نخیزی	مراور نخیزی
۶۰۲ آخر	شیح	شیخ
۶۲۵ / ۳	من‌عین‌المجهود	عن عین الجود
۶۵۰ / ۲۲	محض تعریف	محض توحید
۶۵۳ / ۸	دردل توقدح	در دل تو قذف

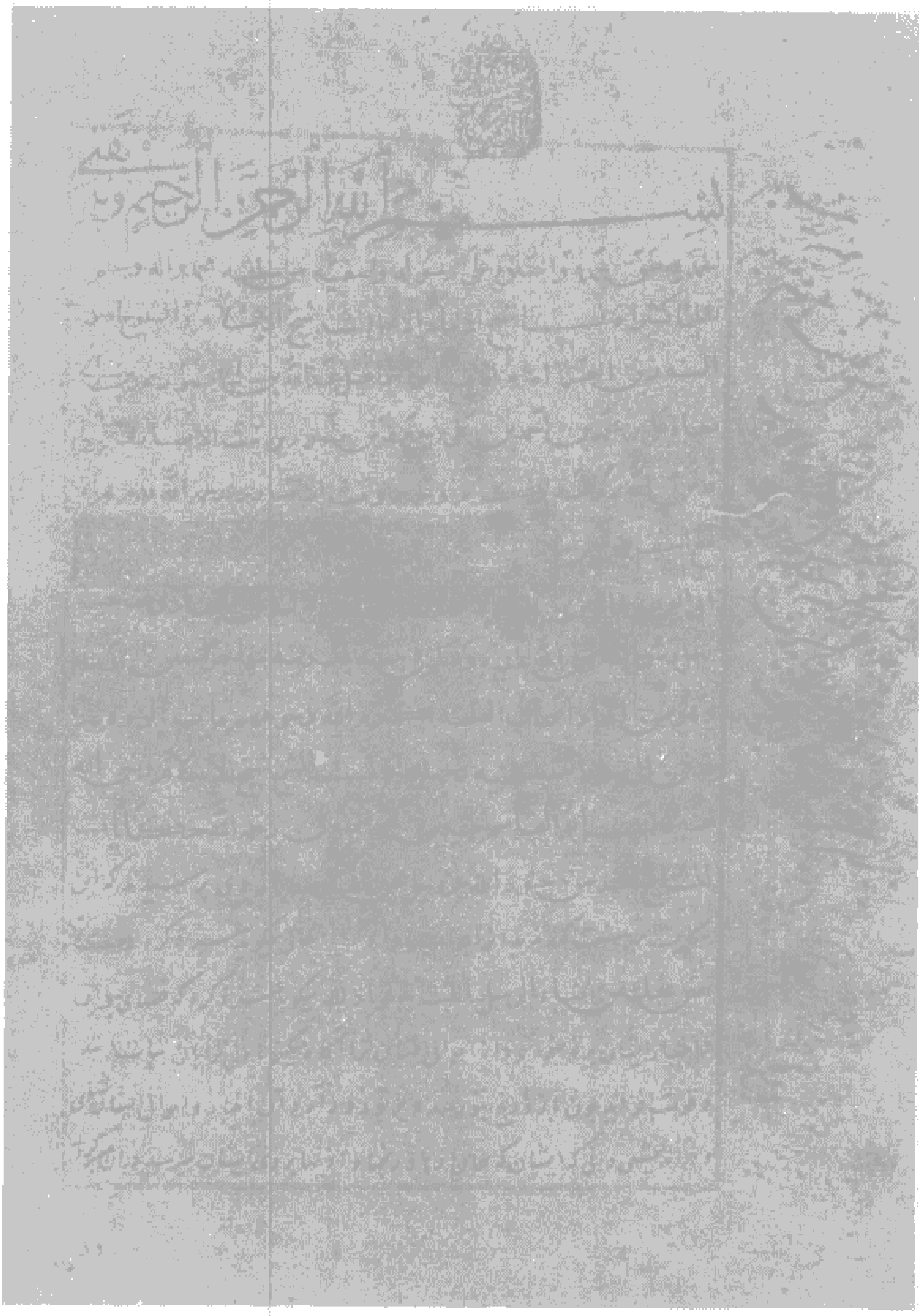
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

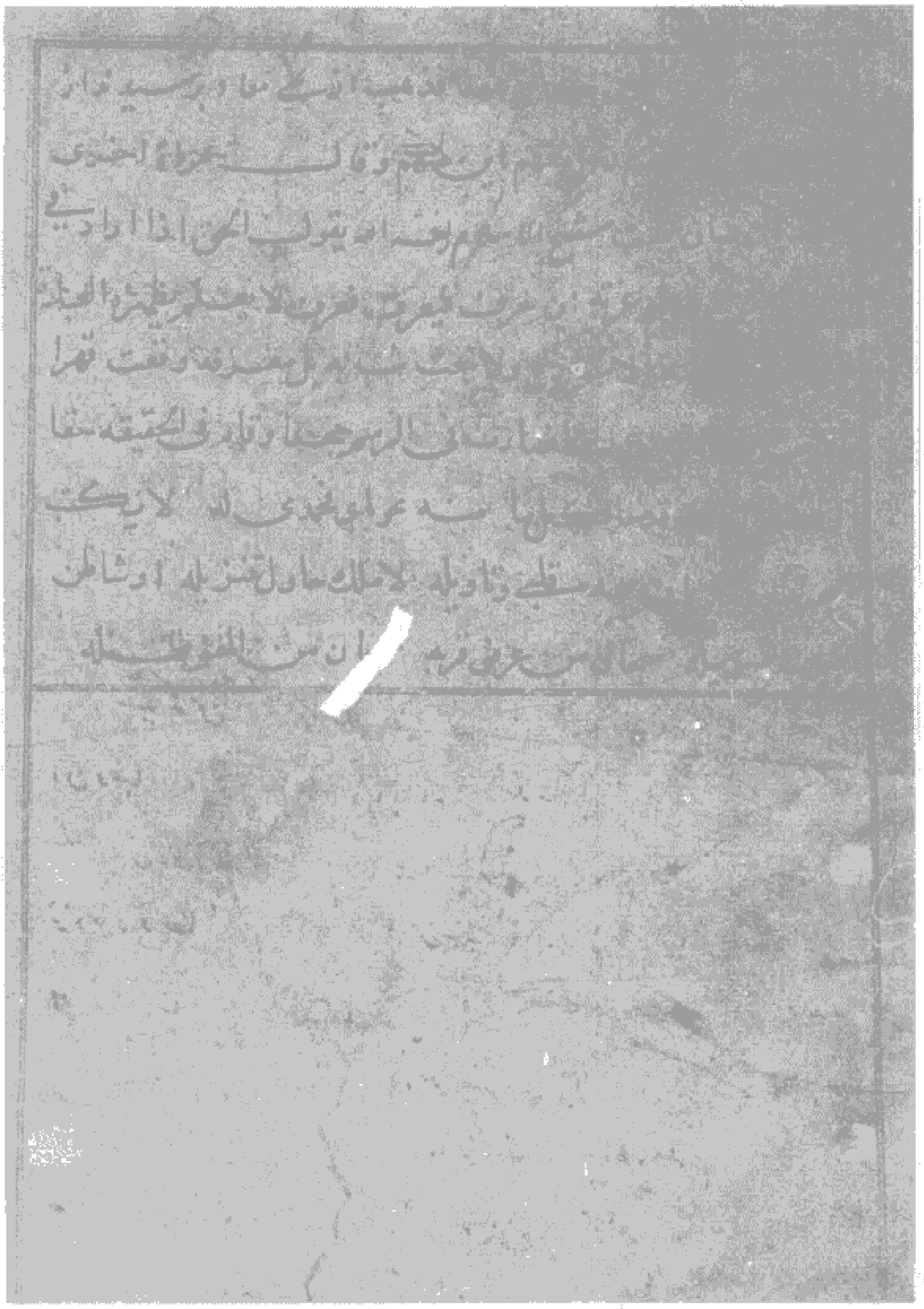
بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله
الحمد لله حق حمده والصلوة على رسوله وصفيه من خلقه محمد وآله
وسلم كثيرا قال الشيخ الامام الاجل السيد شيخ الاسلام
والشيوخ ناصر السنة زين العلماء امام الائمة ابو اسمعيل عبد الله بن ابي
منصور محمد بن ابي معاذ علي بن محمد بن احمد بن علي بن جعفر بن منصور
بن ... مت الانصاري قدس الله روحه وكرم وجهه ومت
الانصاري رحمه الله ابو منصور ... احنف بن قيس في زمان
عثمن بن عفان رضي الله عنه وهو من اولاد ابي ايوب خالد بن زيد الانصاري
الخزرجي النجاري الازدي صاحب رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونزل رسول الله عليه السلام في بيته بالمدينة لما هاجر اليه حين قدم
وهو من اعلا اصحاب الصفة كرم الله وجههم مات بالروم غازيا
ودفن في جدار القسطنطينية رحمه الله قال الشيخ شيخ الاسلام
رضي الله عنه قال ابو القسم جنيد بن محمد الصوفي رحمه الله حكايات
المشايخ جند من جنود الله عز وجل يعني القلوب ازوي پرسيدند
که این حکایات چه منفعت کند مرید را جواب داد که الله می گوید

تمت والحمد لله رب العالمين
والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين
وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين
الطيبين الطاهرين المنتجبين
الاخيار وسلم تسليما كثيرا
ووقع الفراغ من تحريره
العبد الضعيف الراجي
الى رحمة الله تعالى
... عبد الله
ليلة الجمعة
ثاني عشر
شعبان ... سنة ...

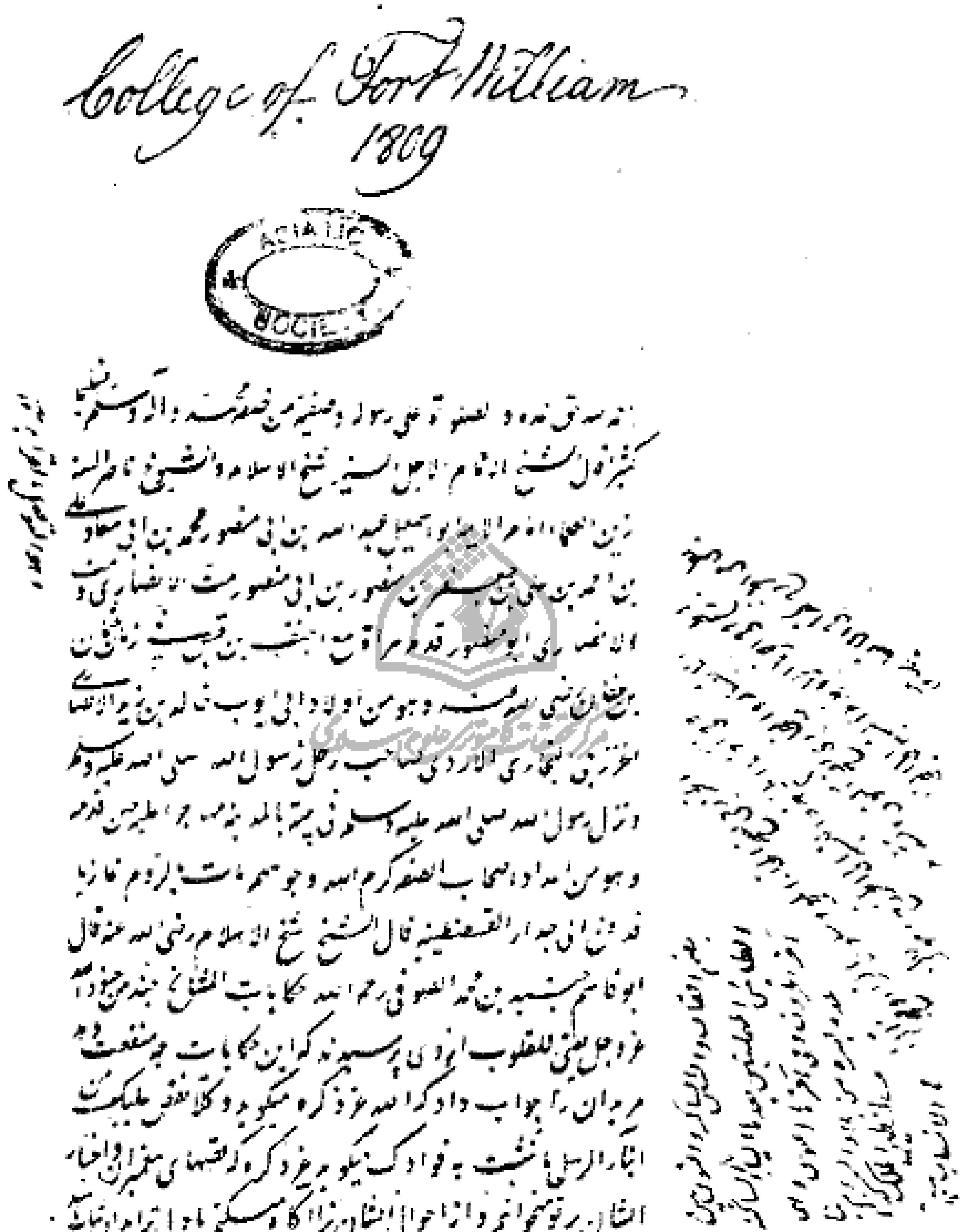
۱) عکس آغاز و پایان نسخه‌ی «الف»


بسم الله الرحمن الرحیم

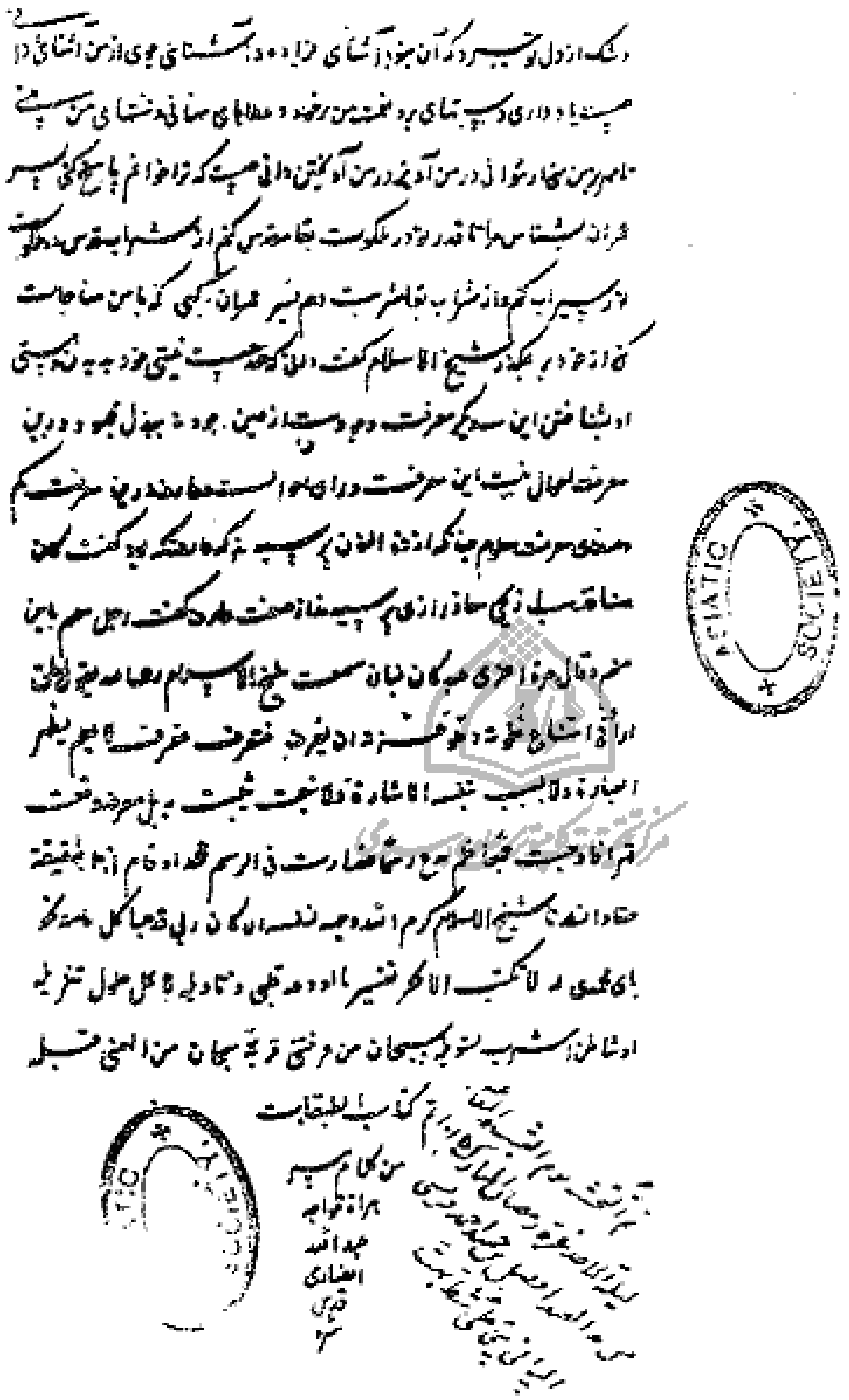
۳) عکس صفحه‌ی اول نسخه‌ی «ه»



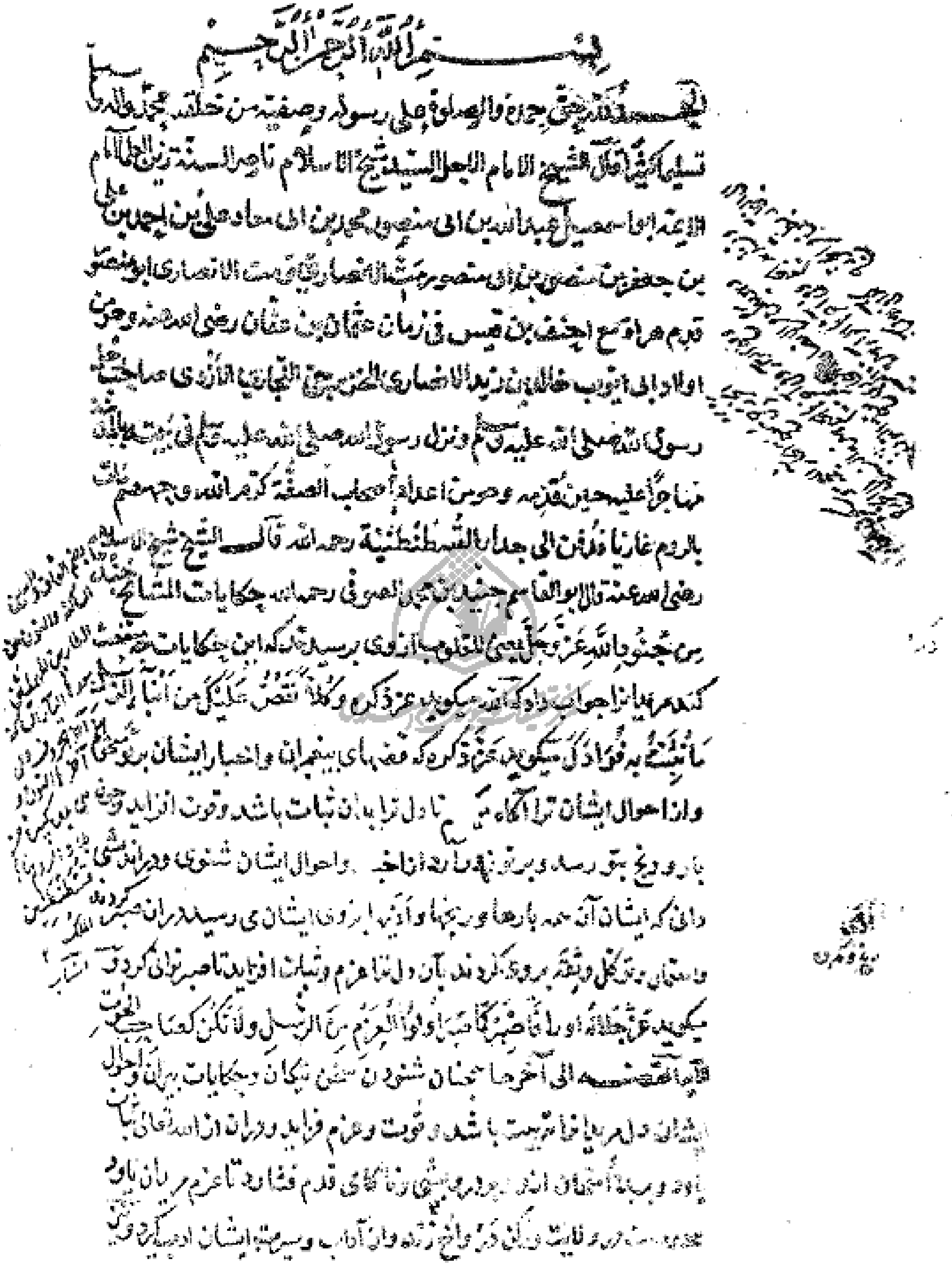
۳) عکس صفحه‌ی آخر نسخه‌ی «ه»



۴) عکس صفحه‌ی اول نسخه‌ی «ه»



۵) عکس صفحه‌ی پایان نسخه‌ی «د»


بسم الله الرحمن الرحیم

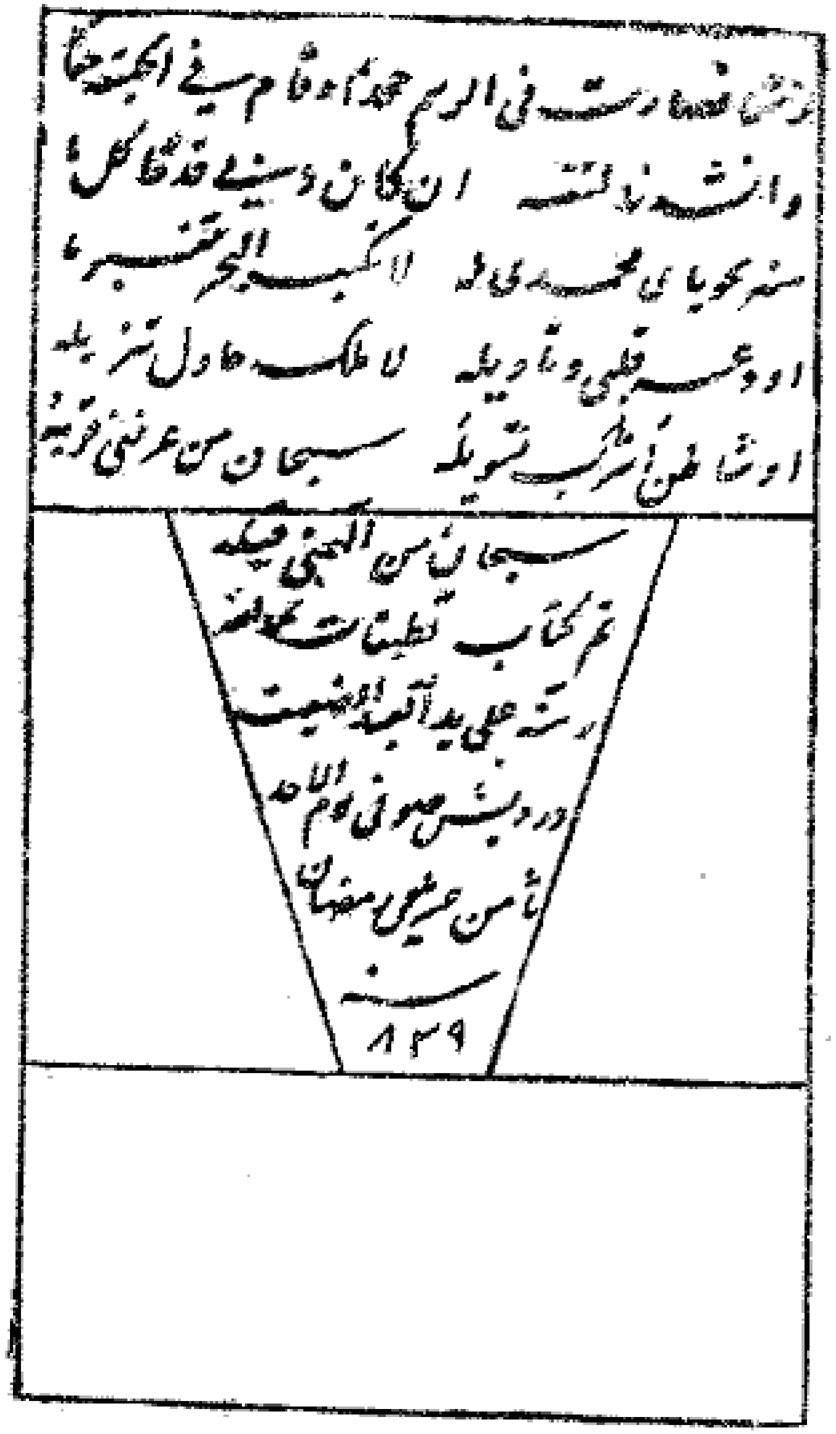
الحمد لله حق حمده والصلوة علی رسوله وصفیه من خلقه محمد وآله وسلم تسلیما کثیرا قال الشیخ الامام الاجل السید شیخ الاسلام ناصر السنة زین [illegible] الائمة ابو اسمعیل عبدالله بن ابی منصور محمد بن ابی معاذ علی بن احمد بن علی بن جعفر بن منصور بن ابی منصور [illegible] الانصاری [illegible] الانصاری ابومنصور قدم هراة مع احنف بن قیس فی زمان عثمان بن عفان رضی الله عنه و هو من اولاد ابی ایوب خالد بن زید الانصاری [illegible] صاحب رسول الله صلی الله علیه وسلم ونزل رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بیته بالمدینة مهاجرا علیه حین [illegible] و هو من اعلام اصحاب الصفة کرم الله وجوههم بالروم غازیا فدفن الی جدار القسطنطنیة رحمه الله قال الشیخ شیخ الاسلام رضی الله عنه قال ابوالقاسم جنید بن محمد الصوفی رحمه الله حکایات المشایخ من جنود الله عز وجل یعنی للقلوب [illegible] برسید که این حکایات [illegible] که مرید انرا چه جواب داد گفت الله میگوید عز ذکره وکلا نقص علیک من انباء الرسل ما نثبت به فؤادک میگوید جل ذکره که قصه‌های پیغمبران و اخبار ایشان [illegible] و از احوال ایشان ترا آگاه [illegible] تا دل ترا بدان ثبات باشد و قوت افزاید [illegible]

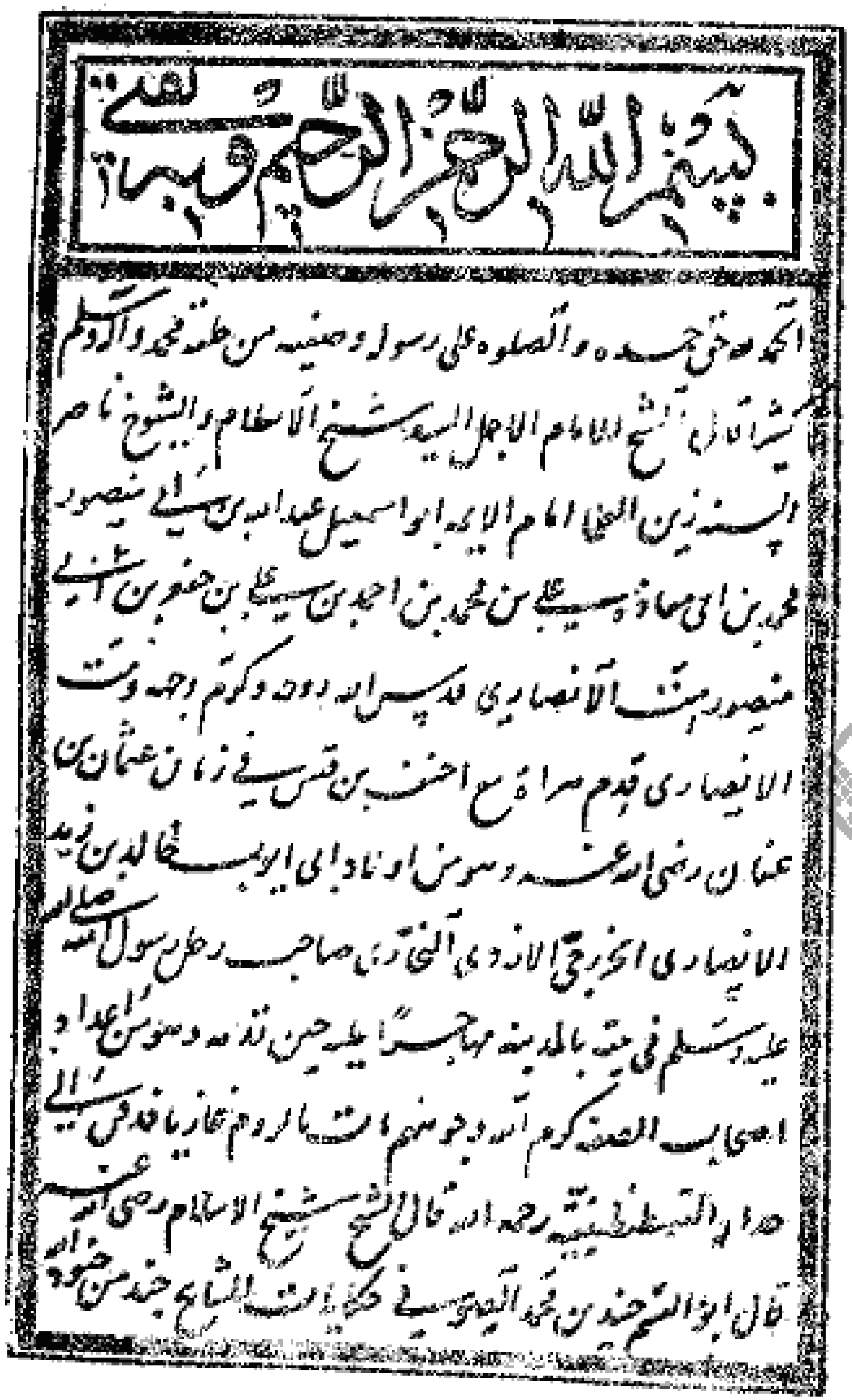
۶) عکس صفحه‌ی آغاز نسخه‌ی «ج»

از عین جود نه ببذل مجهود درین معرفت احوال نیست این معرفت ورای احوال
است و عارف درین معرفت گوهر و صفای معرفت معلوم چنانک از ذو النون
پرسیدند از صفت عارف گفت رجل معهم بائن منهم وقال مرة اخری عبد کان
فبان سمعت شیخ الاسلام یقول الحق اراد فی امتناع نعوته وعلو عزته ان یعرف
فعرف فعرف لا یعلم لظهور العبارة ولا بسبب شفیه الاشارة ولا بنعت یثبت
به بل معرفة وقوت قهرا فاوجبت جمعا فلم یدع رسما فصارت فی الرسم
محقا وقام فی الحقیقة حقا وانشدنا شیخ الاسلام لنفسه   ان کان رزقی
وحیا کلها منه سوای نحوی له لا تکتب الا بحر تفسیرها   او دعه قلبی و تأویله
فاملک جاوه تنزیله   او شاطئ اشرب تسویله

سبحان من عرفنی به سبحان من الهمنی فعله
تمت هذه النسخة الشریفة والحمد لله
رب العالمین والصلوة علی
سید الاولین والآخرین
علی ید العبد الضعیف
عبدالرحیم بن یحیی بن
محمد سیاوشانی
فی غره محرم الحرام
سنه
۸۶۲

۷) عکس صفحه‌ی پایان نسخه‌ی «ج»





۸) عکس صفحات آغاز و پایان نسخه‌ی «ب»